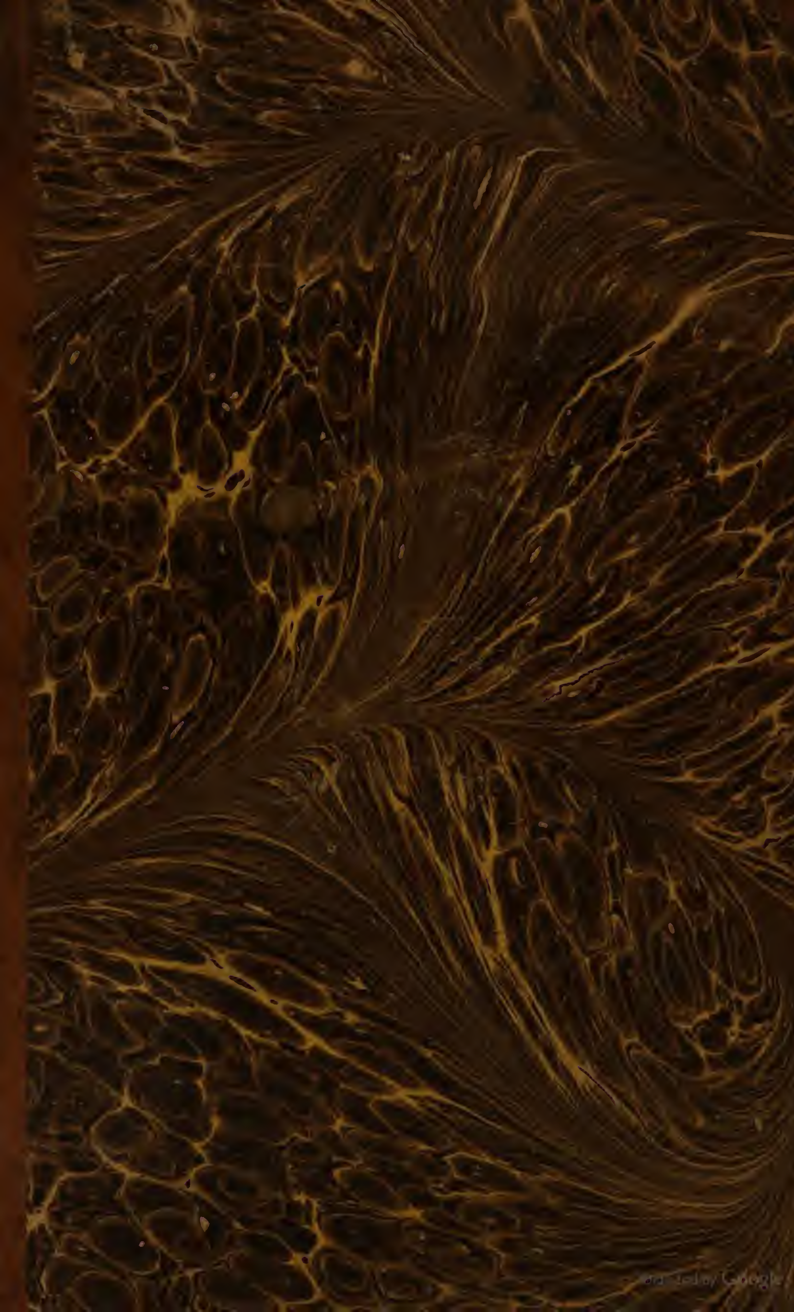


Van [illegible]

360 p

Philosophie.

Philosophie.

Versuche Philosophischer Forschungen in den Sprachen,

zur Beantwortung der Fragen:

„Wie gelangt der Mensch zu Wahrheit? Wie gelangt er zu Tugend? Wie sollen wir einst zu Weisheit gelangen?"

von

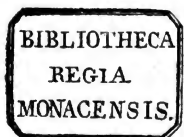
Ph. W. van Heusde,

Ritter des niederländischen Löwenordens,
Professor der Philosophie und Philologie an der Universität zu Utrecht.

Rien ne prouve davantage, qu'originairement et dans le principe, les existences et la réalité sont données à l'homme, que de voir la métaphysique toute entière, en quelque sorte déposée dans les langues, à l'insçu de ceux qui les ont créées et perfectionnées.

ANCILLON.

Utrecht
bei Rob. Natan, Universitätsbuchhändler.
1838.



Vorwort des Verfassers.

Ich muß bei meinen Lesern, zu einem richtigen Verständniß und Beurtheilung dieser Schrift, Kenntniß der Sokratisch-Platonischen Philosophie voraussetzen. Keinesweges war es doch meine Absicht, aufs neue ein System der Etymologie aufzustellen, wie dieses so Viele in älterer und neuerer Zeit, und im Ganzen ohne genügendes Resultat, bezweckten. Die Grundlage dieser philosophischen Forschungen in den Sprachen, ist jene alte, jene ursprüngliche, ganz aus der Natur entwickelte, Philosophie. Einer tiefen Ergründung derselben habe ich mein Leben gewidmet, und nachdem ich mich ganzer vierzig Jahre ununterbrochen damit beschäftigt, leuchtete es mir endlich ein, daß jene ganze Philosophie, was deren Grundlehren betrifft, in den Sprachen vorhanden sei. Vielleicht können diese Grundlehren allen Philosophen unseres Jahrhunderts, welcher philosophischen Schule sie auch zugethan sein mögen, von einigem

Nutzen werden; hierzu aber wird erfordert, daß man in den Schriften der alten Sokratiker, vorzüglich in denen von Plato, nicht unbewandert sei.

Nur noch Einiges hinsichtlich dieser Deutschen Uebersetzung meiner Versuche. Die meisten Wörter, in denen ich echt philosophischen Sinn zu finden glaubte, nahm ich aus meiner Muttersprache. Viele jener Wörter kommen jedoch in andern Sprachen nicht vor. Dieses verursachte bei der Uebersetzung, um mich recht verständlich zu machen, große Schwierigkeiten. Der Uebersetzer hat deßhalb in den Anmerkungen, die eigentliche Bedeutung jener Wörter auszudrücken gesucht: was, wie ich hoffe, meinem deutschen Leser genügen wird.

Einleitung.

Vielen meiner Zeitgenossen, däucht mir, wird es beim Suchen nach dem Wege der Wahrheit und Weisheit, ebenso wie mir ergangen sein. Als Kind glaubte ich denselben in den Vorschriften der Religion, worin man mich unterrichtete, gefunden zu haben: und daran genügte es mir damals vollkommen. Als ich mich aber später der Philosophie befleißigte, kam ich nicht selten von der mir angewiesenen Bahn ab, so daß ich hin und wieder in Verlegenheit gerieth, und an mich selbst zuweilen die Frage richtete: »Wäre es doch nicht besser gewesen, auf jenem sichern Wege immer fortzuschreiten?" Und wahrlich, wie ich mich früher mit Glauben begnügt hatte, so wollte ich jetzt Wissen: und so war ich, beim Streben nach Wahrheit und Weisheit, allmählig auf zwei entgegengesetzte Abwege gerathen, die mich einer nach dem anderen gänzlich von der Wahrheit ableiteten. Ersterer war der Empirismus oder Sensualismus: letzterer der Idealismus. Zu jenem hatte mich sogleich Helvetius geführt, indem er unser ganzes Wissen den äußern Sinnen zuschreibt:

und als ich später auf jenem Wege, nicht ohne Schrecken, noch dereinst Materialist zu werden befürchtete, wurde ich durch Kant und dessen Nachfolger zum andern Extreme, dem Idealismus geleitet. Vom Objectiven brachten mich diese völlig zum Subjectiven zurück, was mir gefiel: denn hierdurch wurde mir die sittliche Freiheit des Menschen, die ich, um zu Weisheit zu gelangen, für nothwendig hielt, deutlich erwiesen. So aber sah ich auch immer mehr und mehr ein, daß ich im Begriffe sei, zur Ungewißheit in allem Objectiven und zum vollkommnen Idealismus zu gelangen. So nun erging es mir, und bei all diesem Philosophiren, fehlte endlich wenig, daß ich nicht die ganze Philosophie hätte fahren lassen.

Wie es Anderen bei ähnlichen Täuschungen ferner ergangen sei, weiß ich nicht; doch was mich betrifft, so bewahrten mich meine philologischen Studien, die mich zugleich immer tiefer und tiefer in die Philosophie des Sokrates und Plato hatten eindringen lassen, vor diesem verzweifelten Entschlusse. Hier fand ich die Mittelstraße, den goldenen Weg der Philosophie, der sich sowohl vom groben Empirismus einerseits, als vom Idealismus anderseits entfernte: und, was mehr heißt, so wenig mich die Spur, der ich von meiner Jugend an, durch den Religionsunterricht gefolgt war, zu verlassen nöthigte, daß ich von jetzt an auf derselben, ebenso wie früher, jedoch mit Einsicht und Aufmerksamkeit fortschritt. So kam ich wieder zu mir selbst, ja zum Lebensgenusse, denn was ist das Leben, wie kann man es wirklich Leben heißen, wenn man so im Ungewissen, ohne Einsicht, wie man zur

Wahrheit, Tugend und Weisheit gelangen solle, umherschwankt? Dies nun veranlasste mich, zum Besten Vieler, die da immer noch zwischen Glauben und Wissen unentschlossen schweben, eine Einleitung oder vielmehr eine Einweihung in die alte Philosophie, gewisse Initia philosophiae Platonicae, zu schreiben. In wiefern diese Schrift meiner Absicht und Erwartung entsprechen könne, wird die Zeit lehren. Es ist so leicht nicht, wie man wohl glauben möchte, einen neuerdings gebahnten Weg, wenn auch den ältesten aller Wege, mit Beseitigung aller Vorurtheile, die uns anderwärts geleitet, einzuschlagen und beizubehalten. Während ich aber damit, wie auch später mit meiner Encyclopädie beschäftigt war, kam es mir zuweilen in den Sinn, ob nicht wirklich in den Sprachen, und zwar besonders in der unsrigen, die ganze Philosophie enthalten sei. Ich hatte schon dann nnd wann einige Wörter aufgezeichnet, als: zintuigen, oordeelen, vatten, rede, denkbeelden, onderwijs, Leidenschaften, desiderare, godsdienst und andere mehr, vorzüglich aber und zu allererst waarheidsliefde [1]; und so entschloß ich mich eines Abends, dies alles in möglichst bester Ordnung vorzutragen. In der Absicht schrieb ich nun auch die Fragen nieder, die ich für mein Leben und Wirken so oft an mich gerichtet hatte: Wie gelangt der Mensch zu Wahrheit? Wie gelangt er zu Tugend? Wie sollen wir einst zu Weisheit gelangen? Gelückte es mir

[1] Die hier vorkommenden holländischen Wörter werden in den Forschungen selbst erklärt werden.

jemals, dachte ich bei mir selbst, jene Fragen ebenso aus den Sprachen, wie aus Plato's Schriften zu beantworten, zu welchem Erfolge könnte dies nicht führen? Geschweige wie viel dieses zur Erklärung der Platonischen Philosophie beitrüge, wie würde es nicht dieselbe Philosophie bekräftigen! Ja, würden wir dadurch nicht wirklich im Stande sein, einst in der Philosophie selbst festen Schrittes fortzuschreiten? Und wie äußerst wichtig würde dies nicht besonders jetzt sein, da man sich je länger je weniger an die Regeln der Dialectik bindet, und sich so auf dem Meere der Metaphysik durch alle Winde der Lehrmeinungen hin und her treiben läßt!

Wohlan, sagte ich, versuchen wir's! Es wird doch wohl wahr sein, was Cicero sagt: opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat, und, wenn irgendwo, sind in den Sprachen die naturae judicia enthalten. So habe ich's denn auch versucht: und, wenn ich nicht irre, kann diese Untersuchungs- und Forschungsweise auch dazu dienen, um dereinst die Frage, mit der ich meine Encyclopedie schloß: »Was ist Metaphysik?" so wie die andere uns so äußerst wichtige: »Wie soll man dieselbe behandeln?" zu beantworten.

Wie gelangt der Mensch zu Wahrheit?

Καὶ ἐγὼ κατιδὼν, ἰοὺ! ἰοὺ! εἶπον, ὦ Γλαύκων· κινδυνεύομεν τι ἔχειν ἴχνος. — Εὖ ἀγγέλλεις, ἦ δ' ὅς.

Bis jetzt, meine Leser! habe ich mit Euch, nach den Grundsätzen der Sokratischen Philosophie, den Weg zum Reiche der Wahrheit und Tugend, und so zur Weisheit zu finden gesucht: jetzt werde ich eben dasselbe nach eben denselben Grundsätzen, doch auch noch außerdem, um desto gewisser zu meinem Ziele zu gelangen, nach Anleitung der Sprachen, unternehmen. Machen wir demnach mit dem Princip aller Philosophie, der Liebe zum Wahren, nach Platos Lehre, und zwar zuerst, mit der Liebe selbst als dem gefeierten Gegenstande, wie wir wissen, der Socratischen Schule, einen Anfang.

Es scheint als ob, seit Sokrates und Plato's Zeiten, die Liebe aus der Philosophie verbannet, und obgleich sie von Zeit zu Zeit ihre Stelle wieder einzunehmen trachtete, ihr dieses doch nicht anders, als auf kurze Zeit gelungen sei. Bei der Wiederbelebung der Wissenschaften in Italien sprachen die Philosophen wieder

von Liebe, und auch im verflossnen Jahrhundert, worin man die Sokratische Philosophie wieder herzustellen suchte, wurde abermals die Liebe der Gegenstand philosophischer Schriften: was besonders die Dialoge des Hemsterhuis beweisen. Aber in den Schulen, die nach Plato bis Petrarch, und nach diesem bis auf unseren Hemsterhuis entstanden, in der Schule des Aristoteles und Zeno, in der des Baco, Hobbes und Locke, wie auch in der des Descartes, Leibnitz und Wolf, der Schule Kant's zu geschweigen, in all diesen geschah der Liebe beinah keine Erwähnung. Es besteht indessen ein natürliches Band zwischen Liebe und Philosophie. Aus den Sprachen läßt sich dies erweisen. Der φιλόσοφος ist bei Plato φιλομαθής: mit diesen Wörtern wechselt er nicht selten ab. In Beiden ist schon Liebe enthalten; das μάθειν aber, woher φιλομαθής abgeleitet ist, stammt dies nicht selbst von μάω, das mit Versetzung der Buchstaben das lateinische amo ist? Am deutlichsten erhellet diese Begriffsverbindung aus unserm weetlust ([1]), leergierigheid ([2]), dorst naar kennis en wetenschap ([3]). So oft wir aber auch über Künste und Wissenschaften, sogar über die Hauptfächer der Philosophie, durch welche sie uns zur Vollkommenheit leitet, über Aesthetik, Logik und Ethik sprechen, erwähnen wir da nicht fortwährend der Liebe zum Schönen, der Liebe zur Wahrheit, der Liebe zur Tugend? Liegt nicht die Idee der Liebe in der Philosophie selbst? Das griechische φιλοσοφία

([1]) Wißbegierde. ([2]) Lernbegierde.

([3]) Durst nach Kenntniß und Wissenschaft.

giebt Cicero durch amor cognoscendi, sapientiae studium, und was bedeutet dies denn anders, ebenso wie unser wijsgeerte ([1]), als Verlangen um weise zu werden, Liebe zur Weisheit?

Und was nun das Princip aller Philosophie betrifft, sie ist nach Plato nicht Liebe überhaupt, auch nicht Liebe zum Schönen und Guten, sondern Liebe, wie ich schon erwähnte, zum Wahren. Dieses ist nach ihm das Kennzeichen des Philosophen. Tausende, sagt er, die Alles hören, Alles sehen, Alles vernehmen wollen: der Philosoph allein ist τῆς ἀληθείας φιλοθεαμὼν, liebt die Wahrheit zu schauen. Und fragen wir, warum er der Wahrheit so viel zuschreibe, unsere Sprachen und Redensarten können uns dieses begreiflich machen. Das Wahre ist, nach diesen, allgemein. Wir reden fortwährend von wahrer Tugend, von wahrer Heiligkeit, von dem, was wahrhaft schön und gut ist. So wenden wir das Wahre auf Alles an, ja dasjenige nur halten wir für wünschenswerth, was in Wahrheit seinem Namen entspricht. Besonders und vorzugsweise gebrauchen wir Wahrheit in einem moralischen Sinne für dasjenige, nach dem wir, um gut und glücklich zu leben, streben müssen. Wahrheiten, göttliche Wahrheiten nennen wir die erhabenen Lehren unserer Religion. Es war demnach nicht ungereimt, was Plato vom Philosophen sagte: »Der Philosoph liebt die Wahrheit, wie der Liebhaber seine Geliebte.” Er verstand unter

---

([1]) Philosophie. Wijsgeerte ist im Holländischen vollkommen dem Griechischen φιλοσοφία entsprechend.

derselben Alles, was wahrhaft gut und edel ist, und demnach auch, und zwar vorzüglich Tugend und Weisheit. Und so konnte er mit vollem Rechte sagen: »Mancher gab sich, nach den Ueberlieferungen der Alten, freiwillig dem Tode hin, um seiner Geliebten wieder theilhaft zu werden: ebenso opfert der Philosoph Alles, selbst das Leben auf, um das Wahre zu schauen.” All dieses ist jedoch nur theoretisch und bezieht sich auf das Kennen der Wahrheit. Wahrheit gebrauchen wir auch im praktischen Sinne, wenn wir sagen: der Wahrheit vorstehen, die Wahrheit vertheidigen, für die Wahrheit streiten, ja sterben. Dies besonders forderte Sokrates vom Philosophen: er selbst wirklich, er starb für die Wahrheit. Und seht, wie genau drücken wir dieses durch unser waarheidsliefde und die uns verwandten Deutschen durch ihr Wahrheitsliebe aus! Dies ist kein Verlangen, keine Neigung zur, keine Sehnsucht nach der Wahrheit, sondern Liebe zu derselben: Liebe, sage ich, der kein Opfer zu groß ist. Ersehen wir so nicht aus alle dem, meine Leser! wie die Liebe, sei sie auch immerhin durch die Philosophen aus der Philosophie verbannet, dennoch in unserer Sprache mit Philosophie und dem Forschen nach Wahrheit verbunden ist? Aber außerdem, sehen wir nicht zugleich, wie das Princip aller Philosophie, jenes echt Sokratische Princip, Liebe zum Wahren, nicht nur in unserer Sprache liegt, sondern auch durch dieselbe gänzlich erklärt und bestätigt wird?

Von diesem Princip ausgehend, würde ich, dünkt mich, im Stande sein, nach unsern Wörtern und Redens-

arten, eine Aesthetik zu entwerfen, die genau mit der Platonischen übereinstimmte. Er verlangte doch vor allem Wahrheit in den Künsten. Darum tadelte er so unaufhörlich die Dichter, die Maler, diejenigen überhaupt, welche die schönen Künste ausübten, weil sie uns durchgehends den Schein, anstatt des Wahren, vor Augen stellen. Und merken wir nun auf unsere Wörter und Redensarten. Um insonderheit der dichtkunst zu erwähnen, dichten ist bei uns etwas anderes als verdichten ([1]), dichtstuk ([2]), wieder etwas anderes, als verdichtsel ([3]). Letzteres ist ohne Ausnahme unwahr: Ersteres, wenn auch nicht ganz mit der Wahrheit übereinstimmend, enthält doch Wahrheit. Und dies ist dem Dichter und der Dichtkunst, auch selbst der Fabel besonders eigenthümlich.

Rien n'est beau, que le vrai, le vrai seul est aimable:
Il doit regner partout et même dans la fable.

Nichts scheint ungereimter, nichts der Wahrheit mehr zu widerstreiten, als jene Gespräche der Thiere in den Fabeln des Aesop. Dennoch hat, sagen wir, Aesop und jeder Dichter, der ihm folgte, besonders aber La Fontaine, Wahrheit darin ausgedrückt. Denn was sind jene Erzählungen anders, als Schilderungen, wahre und treffende Schilderungen des menschlichen Lebens? Doch merken wir auch ferner auf unsere Wörter: valsch vernuft ([4]), valsche smaak ([5]), faux brillant, deren wir uns beim Beurtheilen der

([1]) Erdichten. ([2]) Gedicht, poëme. ([3]) Erdichtung.
([4]) Falscher Scharfsinn. ([5]) Falscher Geschmack.

Erzeugnisse, sowohl der Beredsamkeit und schönen Wissenschaften, als der Dichtkunst, bedienen: steht denselben nicht Wahrheit gegenüber? Sagen wir nicht ferner bei Lobeserhebungen der Meisterstücke in der Malerei und den übrigen bildenden Künsten: daar is waarheid in ([1]). Echte Kunstwerke müssen demnach sowohl nach Andeutung unserer Sprachen und Redensarten, als nach der Platonischen Aesthetik, Wahrheit enthalten. Anderswo habe ich darüber schon absichtlich gehandelt; aber verhält es sich nicht überhaupt so, daß wir Wahrheit, wo nicht für das Kennzeichen, doch wenigstens für das nothwendige Erforderniß des Schönen halten? Daher, daß das Kind, welches Alles bewundert und schön heißt, was blinkt und klingt, je nachdem es sich in reiferem Alter in den Künsten geübt hat, desto mehr nach dem wahrhaft Schönen trachten und von Meisterstücken endlich sagen wird: dat is nu eerst het ware ([2])." So hätten wir denn bereits eine schöne und wirklich treffliche, ganz den Sprachen entnommene Einleitung, um zur Beantwortung der Frage überzugehen: wie der Mensch zu Wahrheit gelange. Wir ersehen daraus, daß die Künste, und besonders die schönen, obgleich sie vom Schönen ihren Namen erhalten, uns sowohl als die Wissenschaften zum Wahren führen. Und was könnte uns schon hier, beim Anfange, den Weg der Wahrheit wohl mehr anempfehlen? Jetzt aber bedürfen wir eines genaueren unb tieferen Eindringens in die Sache

---

([1]) Darin liegt Wahrheit.

([2]) Das ist nun das Wahre!

selbst. Das Erkenntnißvermögen des Menschen müssen wir genau und bestimmt kennen lernen, um zu wissen, wie er zu Wahrheit gelange. Wahrheitsliebe ist dazu nothwendig, aber nicht hinreichend. Auch Mittel werden erfordert, die uns zur Sachkenntniß und somit zu Wahrheit führen. Welches sind diese Mittel?

Unsere Sinne, wird man sagen, zu allererst: und mit dem vollsten Rechte. Denn, nimmt man diese weg, so sehe ich keine Möglichkeit, mir einen Menschen vorzustellen, der zu Begriffen gelangt und denkt. Doch welches sind die Sinne, von denen man redet? Die Philosophen der französischen Schule des vorigen Jahrhunderts scheinen die fünf äußeren darunter verstanden zu haben, vermittelst deren wir sehen, hören, schmecken, riechen, fühlen oder tasten. Zum Beweise dient die Bildsäule Condillac's: er dachte sich Gefühl hinein, und brachte nun zu einem, dann wieder zum andern Sinne, was besonders mit jedem in Beziehung stand, um daraus wahrzunehmen, wie durch jene Gegenstände und Laute Ideen und Verbindungen der Ideen entständen. Aber haben wir nicht noch außerdem einen inneren Sinn? Giebt es in uns nicht ein höheres Vermögen, wodurch wir auf die Sinne und vermittelst derselben wirken? Unsere Sprache sowohl, als unser Bewusstsein von einem inneren Vermögen, macht uns auf jenen Sinn, jenes Vermögen aufmerksam.

Zintuigen (¹) doch nennen wir die äußern Sinne: tuigen sind es also, Werkzeuge jenes Sinnes. Sinn wohnt im Menschen, nnd der ist es, welcher sieht,

(¹) Sinnwerkzeuge.

hört, riecht, schmeckt, fühlt, durch jene Werkzeuge, durch jene Organe. Das griechische ὄργανον, Organ, drückt genau dasselbe aus: es bezeichnet Werkzeug. Plato sagt: »Schlimm würde es um den Menschen stehen, wenn wir wie hölzerne Pferde nur äußere Sinne hätten, und nicht in uns ein Sinn, eine Seele oder wie man dies auch nennen mag, vorhanden wäre, der uns durch jene ὄργανα Sachkenntniß verschaffte: jene Sinne, jene Organe sind Boten, aber wäre nicht Etwas in uns, was sie Alles bemerken nnd vernehmen ließe, ein Verlangen um kennen zu lernen, was würden sie ausrichten?" ([1]). Es war vor Alters ein berühmter Spruch, sei es des Epicharmus, oder des Anaxagoras, *νοὺς ὁρᾶ καὶ νοὺς ἀκούει, τἄλλα δὲ κωφὰ καὶ τυφλά:* der Sinn sieht, der Sinn hört, alles Uebrige ist taub und blind: das heißt, wie Jeder von selbst versteht, ohne jenen Sinn im Inneren, der durch jene Werkzeuge wirkt, würden sie blind und taub und durchaus unthätig sein.

Hier haben wir also schon, um die Mittel zur Erlangung der Kenntniß und Wissenschaft zu finden, vermittelst der Sprachen, eine wichtige Bemerkung gemacht, welche selbst so wichtig ist, daß, hätte die Schule Locke's in Frankreich dieselbe berücksichtigt, hätte sie mit diesem innern Sinn angefangen, und diesen als moralischen, ja auch als religiösen Sinn im Menschen wahrgenommen, sie den Menschen, anstatt

---

([1]) Theät. 181. D. Init. phil. Plat. II, p. 1, p. 44.

ihn so tief herabzusetzen, zu seiner hohen Würde erhoben hätte. Denn jene ganze Philosophie, es erhellet aus beinahe allen Schriften jener französischen Schule, lief auf Materialismus und Atheismus hinaus. So wären wir denn, meine Leser! mit Hülfe der Sprachen, glücklich bei jenem Abgrunde auf dem Wege der Weisheit, dem Empirismus vorbeigekommen!

Doch wie jetzt weiter? Das Princip unsrer Kenntniß haben wir gefunden: es ist Wahrheitsliebe; dabei ein Vermögen in uns, ein innerer Sinn, wodurch uns jene Sinne Dienste leisten, und den nennen wir, merket auf! Wahrheitssinn. Aber wie schreiten wir jetzt weiter um zu Wahrheit zu kommen? oder lieber zuerst, um von Allem, was man sieht, hört, oder durch die Sinne gewahr wird, Begriff und dadurch Kenntniß zu erlangen? Ohne Zweifel, wird man sagen, durch Urtheilen. Aber was heißt Urtheilen? Vergleichen, lautet durchgehends die Antwort, und so das Wahre vom Falschen scheiden. Aber wie ist dies möglich, so lange man noch nicht weiß, was das Wahre ist? Dies zu erfahren ist es gerade, wozu das Urtheilen dienen muß. Auch fängt das Vergleichen dann erst an, wann man schon verschiedenartige Gegenstände hat kennen lernen. Der Begriff des Urtheilens liegt in allen Sprachen: es ist scheiden, unterscheiden, theilen. Die Griechen gebrauchen κρινειν sowohl für scheiden, sichten, als für urtheilen. Durch Scheiden kömmt man zu richtiger Beurtheilung. Deßhalb sagen die Franzosen: voilà un homme d'un grand *discernement*. Wir sagen: tot

jaren van *onderscheid* komen ([1]). Beide wollen wir dadurch Urtheil andeuten. Doch, meine Leser! wir sprechen von Urtheilen: sehen wir, was in diesem unserm Worte enthalten sei. Ist es nicht theilen, scheiden? Und, bemerket wohl! ur steht voran, wie in Urkunde, Ursprung, Ursache. Es deutet also das ursprüngliche Wirken unseres Geistes an, wann wir sehen, hören, kennen. Wir sehen dies im lateinischen cernere: ein und dasselbe Wort bezeichnet scheiden und sehen und gewiß, so wenig wir ohne innern Sinn sehen oder hören, eben so wenig vermögen wir dies ohne Gegenstände und Laute zu unterscheiden.

Drücken wir aber so mit unserem Urtheilen, theilen und scheiden aus, etwas Anderes wird noch verlangt, um Etwas zu begreifen, recht zu fassen, gründlich zu kennen, überhaupt, zu wissen. Was Wissen sei, suchte Zeno auf folgende Weise seinen Schülern deutlich zu machen. Er streckte seine offene Hand aus: das ist das visum, sagte er, was man sieht; darauf bog er seine Finger und sagte: das ist assensio, toestemming ([2]); dann zeigte er ihnen die Faust mit den Worten: das ist comprehensio, *Κατάληψις*, bevatting ([3]); endlich drückte er die Faust mit der linken Hand noch fester zusammen und sagte: seht hier das Wissen. O welche Umstände, würde man sagen, um dasjenige auszudrücken, was uns die Sprachen von selbst darbieten! *Κατάληψις* bildete er zu einem neuen Worte: aber sagen die Franzosen nicht einfach

---

([1]) Zu Jahren des Unterscheidens kommen.

([2]) Zustimmung, Beipflichtung. ([3]) Begreifen.

comprendre, welches vom Lateinischen comprehendere stammt? Und wir? Habe ich nicht schon die Wörter gebraucht? Durch unser vatten ([1]), bevatten ([2]), begrijpen ([3]), drücken wir ja dieses Kunstwort und alle jene Gebärden Zeno's vollkommen aus. Doch seht nur, wie weit uns unsere sowohl als die deutsche Sprache, in Plato's Dialektik vorschreiten läßt! Diese besteht doch ganz, wie wir wissen, in Trennen und Verknüpfen. Dazu noch dieses! Jenes Trennen und Verknüpfen, sagte der griechische Philosoph, ist die schönste Gabe, die die Götter, ich weiß nicht durch welchen Prometheus, den Menschen geschenkt haben. Nein, sagen wir jetzt, keines Prometheus bedurften die Götter dazu: in unserer Seele liegt es, so wie diese einmal durch sie gebildet ist, wie es uns die Sprachen erkennen lassen. Ist dem denn nicht so? auch nicht ein Wort nannte ich, dessen sich nicht ebenso gut der Bauer hinter dem Pfluge, wie die ersten unserer Philosophen bedienen. Vat ge dat niet ([4])? begrijpt ge dat niet ([5])? heeft dat mensch dan geen oordeel ([6])? hört man ohne Unterschied einen Jeden sagen. Und ebenso auch, was ich hier nicht übergehen darf, das Lateinische cogitare. Der niedrigste Sclave in Rom gebrauchte es ebenso wie Marcus Tullius Cicero; und was heißt dieses? Eigentlich zamenvatten ([7]): es ist das Frequentativum von cogo, das von coago stammt

---

([1]) Fassen. ([2]) Erfassen. ([3]) Begreifen.

([4]) Fassest du das nicht? ([5]) Begreifst du das nicht?

([6]) Hat der Mensch denn gar kein Urtheil?

([7]) Zusammen fassen.

Denken ist demnach Zusammenfassen, conferre quod discrevimus. Combiner sagen die Franzosen sehr richtig. Denn mehr als zwei Begriffe verbinden wir nie zugleich. Doch wie vollständig, fast möchte ich sagen wie Platonisch wird in unserer Sprache nicht jene Gabe des Scheidens und Verbindens des griechischen Philosophen ausgedrückt, wenn wir von einem einfältigen Menschen sagen: hij heeft noch oordeel noch bevatting (¹)! Aus diesem Absprechen sieht man wie Urtheil und Begriff zu Klugheit und Verstand gehören.

So wissen wir denn jetzt, durch den Genius der Sprachen geleitet, was Begriffe sind; durch Trennen und Verknüpfen entstehen sie: und so gelangt das Thier, der Hund, das Pferd, wie der Mensch zum Begriffe der Gegenstände, die gesehen, gehört, geschmeckt werden. Aber der Mensch übertrifft durch seine Anlage das Thier in all dem Genannten bei weitem, besonders auch im Vereinigen oder Combiniren der Begriffe, wodurch er zur Vergleichung und Beurtheilung der Gegenstände kömmt und zwar dadurch, daß er den Begriffen willkührliche Zeichen beilegt, vorzüglich durch Lautzeichen, durch den Gebrauch der Wörter. Erwähnte französische Schule hat sich, indem sie dieses genau untersuchte, um die Philosophen sehr verdient gemacht: daher ihre vortreffliche Lehre der Zeichen: l'art des signes. Aber jene ganze art des signes, liegt sie nicht in unserer Sprache? Liegt sie nicht in unseren Wörtern: merken (²), bemerken (³), opmerken (⁴)? Von dum-

---

(¹) Er hat weder Urtheil noch Begriff.

(²) Merken. (³) Bemerken. (⁴) Aufmerken.

men Menschen sagen wir: sie sehen und hören wohl, aber sie merken nicht auf, und wir nennen sie Esel, weil sie dies mit den Thieren gemein haben. Was ist es anders, als daß sie kein teeken (¹), oder besser gesagt, kein merk (²), aus den Gegenständen ziehen, um sich dieselben richtig vorzustellen, und gegenseitig zu combiniren?

Wohl aufzumerken war darum immer die Lehre aller Philosophen: ohne Aufmerksamkeit werden keine Fortschritte gemacht, sei es worin es wolle. Aber betrachten wir unser kenmerk (³): es ist merk um zu kennen, kein Kennen ohne merken. Betrachten wir unser oogmerk (⁴): es ist dasjenige, dem wir gleichsam mit unserem Auge ein merk gegeben haben, um darnach zu streben.

Während wir so fortschritten, sind wir, wie mich dünkt, schon ziemlich weit gekommen. Denn seht! weit hinter uns haben wir bereits das vernunftlose Thier gelassen, dem es zwar nicht an Aufmerksamkeit fehlt, das jedoch aus Mangel an willkührlichen Zeichen, besonders der Sprache und Rede stehen bleibt, wo es vor Jahrtausenden stand, während der Mensch in Kenntniß und Wissenschaft vorschreitet. Diesem Merken, Bemerken, Aufmerken, dieser Aufmerksamkeit im weitesten Sinne des Wortes, werden wir es wohl vorzüglich zuschreiben müssen, daß wir zu Wahrheit und zu allererst zu vollkommener Sachkenntniß gelangen, deren das vernunftlose Thier unfähig ist.

(¹) Zeichen. (²) Merk. Marke. Mal.
(³) Merkmal, Kennzeichen. (⁴) Augenmerk, Absicht.

Doch was vermag Aufmerksamkeit, was auch Wahrheitsliebe und jener Sinn in unserm Innern, jener Wahrheitssinn, der vermittelst der Sinneswerkzeuge wirkt, wie auch jenes Urtheilen, Fassen und Begreifen, jenes Beurtheilen, was vermag dies Alles ohne die rede? Dies ist der wichtige Gegenstand, zu dem wir jetzt übergehen müssen.

Aber was dünkt Euch, meine Leser! haben wir nicht wirklich in all jenen Wörtern schon längst die Spur entdeckt, auf der wir zur Auflösung unserer wichtigen Frage gelangen? Wie weit uns diese vielleicht noch leiten werde, weiß ich nicht; doch mögen wir indessen hier schon aufmerken, wie leicht wir so fortschreitend, zwei Menschenklassen von verkehrten Grundsätzen und Handlungsweisen zurückbringen können. Ich meine zuerst die Sophisten älterer und neuerer Zeit, die da wollen, daß wir Alles bezweifeln, als ob wir durchaus nicht zu Kenntniß und Wissenschaft, geschweige denn zu Wahrheit, gelangen könnten. Merkten sie doch nur auf unsere Sprachen, besonders auf unser Wahrheitsliebe und Wahrheitssinn, einsehen würden sie, meines Erachtens, nicht nur, daß wir eine Naturanlage zu Kenntniß und Wissenschaft haben, sondern auch wie wir zu denselben gelangen können. So giebt es aber auch Andere, die grade entgegengesetzt handeln, und uns häufig durch Räsonniren, Behaupten und Beweisen (¹), durch Schlüsse verbunden mit Schlüssen, gleichsam zum Geständnisse zwingen wollen, daß es Wahr-

---

(¹) Im Holländischen: door sluitredenen aan sluitredenen te knoopen.

heit gebe, ja daß ihr System allein für Wahrheit gehalten werden müsse. Es sollte mich nicht wundern, daß auch diese Menschenklasse, wenn sie mit uns auf unser rede, redekunde ([1]), und auch auf jenes Wort, dessen ich mich eben bediente, sluitredenen ([2]) Acht haben wollte, sich vor dieser Thorheit wohl hüten würde. Solches jedoch muß uns unsere Forschung näher einsehen lassen. Wir fahren nur immer mit der Frage fort: wie der Mensch zu Wahrheit gelange, und hierbei wird uns das sinnreiche Wort in unserer Sprache, jenes rede, wohl noch auf Manches aufmerksam machen.

Ausführlich haben wir in unseren Sokratischen Untersuchungen in den Wissenschaften über dieses Seelenvermögen des Menschen gehandelt, und, so wie es sich dort zeigte, ist es nichts Anderes als eben jener Wahrheitssinn, eben jene Kraft des menschlichen Geistes, von der wir bis jetzt sprachen. Seiner besonderen Wirkungsart wegen unterscheiden wir es jedoch von unserem Wahrheitssinne. Und wollen wir wissen, von welcher Art denn jene Wirkungsart sei, so sind es wiederum die Sprachen, dünkt mich, welche sie uns kennen lehren, und zwar noch deutlicher, noch bestimmter, als die Sokratische Philosophie selbst.

Rede gebrauchen wir sowohl von einem Gespräch, als von erwähntem Seelenvermögen, und das möchte wohl nicht ganz zufällig sein, da es sich eben so mit dem Griechischen λόγος verhält. Und wirklich, wann

([1]) Vernunftlehre, Logik. ([2]) Siehe p. 28. Schlußrede.

wir denken, ist es dann nicht, als ob wir mit uns selbst sprechen? Ich fragte einst ein Kind: »Was machst du da?" — »Denken," sagte es, »ich sitze in Gedanken." — »Und was thust du denn, wenn du denkst?" — »Sprechen mit geschlossnem Munde," lautete die Antwort. Dies überraschte mich: um so mehr, da ich unlängst beinahe eben dasselbe im Plato gelesen hatte. »Denken," sagt dieser Philosoph (¹), »ist ein Gespräch der Seele mit sich selbst, in unserm Innern, stille, ohne Laut: und Sprechen, fügt er hinzu, ist die vernehmliche Aeußerung des Denkens durch den Mund." Er führt zum Beweise dessen die häufigen Selbstgespräche an, die in der Iliade, der Odysse und in den Trauerspielen vorkommen, worin die Helden, bei Erwägung dessen, was sie thun sollen, mit sich selbst gleichsam im Gespräche begriffen sind. Dasselbe ist schon im Lateinischen secum volvere, in unserem bij zich zelven overleggen, overwegen, wikken en wegen (²) enthalten, und ganz und gar stimmt es mit unserem Ausdrucke, ik zeg het bij mij zelven (³), überein, welchen man bei den Alten, z. B. in Xenophon's Anabasis, so oft antrifft. Als er sich mit seinem Heere, ohne Befehlshaber, mitten unter den Feinden befand, erwachte er des Nachts aus einem Traume, und, wie er selbst erzählt, sagte er bei sich selbst: »Was lieg ich hier doch? Die Nacht verstreicht indessen, und Keiner bekümmert sich hier um

---

(¹) Soph. 263 E.

(²) Bei sich selbst überlegen, erwägen, hin und her überlegen.

(³) Ich sage bei mir selbst.

den Zustand, worin wir uns befinden. Ich bin zwar jung; doch während ich hier lange liege, werde ich nicht viel älter." So sprach er gleichsam mit sich selbst, überlegte, stand auf, ließ Andere wecken, und ermuthigte die Seinigen, vor dem Feinde Stand zu halten. Ein ähnliches Gespräch mit sich selbst, stille, ohne Laut, wie Plato es nennt, finden wir in dem Briefe des Servius Sulpicius an Cicero, als er ihn über den Tod der Tullia tröstete: »Da ich auf der Rückreise aus Asien von Aegina nach Megara fuhr, nahm ich die umliegenden Gegenden näher in Augenschein. Hinter mir lag Aegina: vor mir Megara: rechts Piräus, links Corinth: welche einst so blühenden Städte jetzt verwüstet vor uns liegen. Damals dachte ich so bei mir selbst: Was! wir schwache Menschen entrüsten uns, wenn Einer der Unsrigen gestorben oder umgekommen ist, deren Leben von so kurzer Dauer sein muß, da doch auf einer und derselben Stelle gleichsam die Leichen so vieler Städte hingestreckt liegen! Wirst du, Servius! wohl dich selbst bezwingen und denken, daß du Mensch geboren bist?" — Der Pythagoräer fragte sich jeden Abend: »Wo fehlte ich? Was verrichtete ich? Was müßte ich gethan haben und was habe ich zu thun unterlassen?" So sind es also nicht nur Kinder, deren Denken öfters ein Sprechen mit verschlossnem Munde ist; auch Erwachsene sind es, die dies thun, Feldherrn, Staatsmänner, Philosophen, und ich glaube nicht, daß je Einer zu Verstand gekommen, viel weniger zu Weisheit gelanget sei, der sich so nicht viel und oftmals mit sich selbst unterhielt. Seht hier, meine Leser! dies ist die sinnreiche Bedeutung unseres rede.

Denken also ist Sprechen, Sprechen ist Denken: *φράζειν* bezeichnet Beides, wie unser rede: daher auch die Verwandtschaft im Ausdrucke sowohl als im Begriffe des redeneerkunde (¹) und redekunst (²). Das *διαλεκτικὴ* der Griechen, welches die höchste der reinen Wissenschaften anzeigt, bedeutet eigentlich die Unterredungskunst. Hätten die Philosophen dieses beim Schreiben ihrer Bücher über die Logik in Anmerkung genommen, wie einfach, wie verständlich, und dennoch philosophisch würden sie diese so sehr anziehende und jetzt so trockene Wissenschaft vorgetragen haben! Und unsere Schriftsteller der Rhetorik besonders, welche jetzt so gering geschätzt werden, hätten sie, wie Plato, dies nur in Acht genommen, daß, wie das Denken, Sprechen mit sich selbst, so das Sprechen ein Erguß dieses stillen Gespräches mit sich selbst, und das Schreiben ein Abdruck des hörbaren Sprechens sei, wie deutlich und wie reich an wichtigen Folgen wäre uns alsdann nicht ihre Vorschrift geworden: Sprich, wie du denkst, und schreibe, wie du sprichst. Längst schon hätten wir dieses und jenes aus unseren Sprachen so wohl, als aus Plato's Schriften erlernt haben müssen.

Dies Alles jedoch reicht noch nicht hin, um uns die Wirkungsart der rede vollkommen begreiflich zu machen. In unserem rede liegt außerdem noch etwas Bemerkenswerthes. Mit einer kleinen Veränderung des Ausganges (und vielleicht ist diese noch willkührlich) sagen wir reden geven von Etwas, rationem reddere,

---

(¹) Dialectik. (²) Rhetorik, Redekunst.

zich zelven reden van iets geven, λόγον ἑαυτῷ διδόναι; daher die Bedeutung von beweegreden ([1]), Ursache. Kein Wunder: denn was thut der Mensch von Kindheit an, beim Denken und dem Gebrauche der Vernunft, häufiger, als Ursachen aufsuchen, von Allem zich reden te geven? Bei Allem, was das Kind sieht und hört, frägt es nach Grund und Ursache. Warum ist das so? Wie kommt das? Das Warum und Darum kommt alle Augenblicke in Kindergesprächen vor. Dies ist unserer rede eigen, so wirkt sie ihrer Natur nach, und so nur hat sie zu jeder Zeit den Menschen zu den größten Entdeckungen geführt. Wiederum eine Lehre für alle diejenigen, welche über Logik schreiben. Mit Fragen fängt die wahre Vernunftlehre an, nicht mit Festsetzen und Beweisen, wie man gewöhnlich glaubt. Die ganze Philosophie des Sokrates wie auch des Plato bestand in Fragen: ihre Induction, oder vielmehr Epagoge führte zu deren Auflösung. Ohne Aufmerksamkeit, wie gesagt, kommt man nicht zu großen Entdeckungen; die Folge aber dieses Aufmerkens ist Fragen. Ist dem so? was mag doch wohl die Ursache davon sein? frägt das Kind sich selbst im älterlichen Hause, und lernt dadurch Alles in demselben und den Gebrauch und Endzweck eines jeden darin befindlichen Dinges kennen. Doch eben so auch Thales, Philoläus, Copernicus, wie wären sie ohne jenes Fragen, ohne sich von Allem Rede ([2]) zu geben, zur Kenntniß der Naturerscheinungen, zum Vorhersagen der Eclipsen, zum Vermuthen, ja Beweisen

---

([1]) Beweggrund. ([2]) Rechenschaft.

des Laufes der Erde um die Sonne gelangt? Zur Gewissheit in all diesem brachten uns Kepler und Newton, und zwar hauptsächlich durch Anwendung der Algebra auf Natur- und Sternkunde. Aber was ist Algebra? Besteht sie nicht in Fragen und Auflösung der Fragen? Dies Alles liegt in unserem Worte rede, in unserer Redensart: zich reden van iets zoeken te geven ([1]), wodurch man frägt und zu Entdeckungen kömmt. Und auch dieses ist nicht zufällig in unserer Sprache: liegt es doch ebenfalls im Griechischen λόγος, im Lateinischen ratio, im Französischen raison, wie es aus ähnlichen Ausdrücken jener Sprachen erhellt. Doch von Algebra gesprochen: merken wir hier noch auf eine Bedeutung der rede in allen jenen Sprachen. Es bezeichnet auch Verhältniß oder Proportion: und merken wir auf! Wie gelangt man durch die Algebra zur Entdeckung? Geschieht es nicht durch das Fragen nach dem unbekannten X oder Y? Euler definirt die Algebra: Anweisung wie man durch bekannte Größen andere unbekannte finden kann. Und gelangt man nicht zur Auflösung derselben, indem man die reden des Einen zum Andern beobachtet? Ich wiederhole es: Belehrungen sind hieraus zu schöpfen, die für Dialectik und Rhetorik, ja für alle Wissenschaften höchst wichtig sind.

Und so gelangen wir hier von selbst zur besten Methode des Unterrichts. Jene doch wird wohl die

([1]) Sich bemühen sich Rechenschaft von Etwas zu geben.

beste sein, welche mit der Natur und Wirkungsart der Vernunft am meisten übereinstimmt. Leicht sehen wir hier also ein, wie unnatürlich jenes Einbläuen und Eintrichtern gewesen, das früher so üblich war, und wie so ganz und gar der Natur angemessen, wonach man jetzt strebt: durch Fragen das Kind dahin zu bringen, daß es sich von Allem die Ursache angiebt. Aber eben diese, die echt Sokratische Lehrmethode, liegt sie nicht auch außerdem in unserem opleiding (1)? Es ist das Sokratische Wort, ἐπαγάγειν, ἐπαγωγή: Induction haben die Lateiner daraus gebildet: eigentlich heißt es, worin die Natur der Sokratischen Methode besteht, vom Kleineren zum Größern, vom Bekannten zum Unbekannten opleiden (2). Ueberdieß! Was unterweisen sei, drückt solches eben dasselbe Wort unterweisen, nicht von selbst aus? Es ist unterscheidend weisen, auf Alles aufmerksam machen, und so fragen und entdecken lassen.

Auf diese Weise, däucht mir, können wir mit Hülfe der Sprachen allein, zwei wichtige Fragen auflösen: Wie kommt der Mensch dazu, durch sich selbst Etwas zu wissen? Wie lernt er durch Andere? Der Deutlichkeit halber will ich dieses anschaulich machen. Als Cyrus gegen Artaxerxes zog, wurde er endlich des auf ihn anrückenden feindlichen Heeres gewahr. Xenophon beschreibt dies meisterhaft. Folgen wir seiner Erzählung. Zuerst sah man in der Ferne eine weiße Wolke, und bald darauf einen schwar-

(1) Erziehung.

(2) Anleiten, jedoch ganz das Griechische ἐπαγάγειν.

zen Flecken. So bemerkte man die Annäherung eines Heeres. Das Kennzeichen aber hiervon schien jene weiße Wolke, jene Staubwolke, wie auch jener Fleck, welcher das Heer selbst war, doch ohne Unterschied in Farbe und Gestalt, demnach etwas Schwarzes vorstellte, zu sein. Doch mit Aufmerksamkeit schaut man hin und sieh! dort erglänzt ein Schild: und nun unterscheidet man in jenem Flecken Waffen, Fußvolk, Reiterei. Indem man endlich durch Scheiden Alles verbindet, unaufhörlich sich selbst frägt: was mag das sein? und sich von Allem, was man unterscheidend gesehen, reden ([1]) giebt, gelangt man zum vollkommnen Begriffe. Es ist Artaxerxes heranrückendes Heer! ruft man. — Und verlangt Euch, meine Leser, zu sehen, wie Einer vom Andern lernt? Keinen Lehrer werde ich Euch vorstellen, der sich, wie man zu sagen pflegt, einzutrichtern und einzubläuen abmüht, auch keinen, der a priori urtheilt, sondern einen solchen, der unterweiset, das heißt, durch Weisen lehret. In dem Phoenissae des Euripides ersteigt die junge Antigone mit ihrem Pädagogen die Mauer, um das feindliche Heer ihres Bruders Polynices, welches um die Stadt gelagert ist, zu beschauen. Dort angelangt, sieht sie Alles durch einander, Zelte, Waffen, Pferde, Menschen. Von Nichts hat sie deutliche Vorstellungen: ein verwirrtes Ganze ist es, das sie in Erstaunen setzt, doch nicht befriedigt. Was thut jetzt der Pädagoge? Alle Lehrer könnten wohl von jenem Sclaven lernen. Er theilt ihr nicht

---

([1]) Rechenschaft.

seine eigene Weisheit mit, wie wenn er ihr z. B. nach gehöriger Einleitung in die Kriegskunst, eine deutliche Vorstellung von jener Belagerung gegeben hätte. Weit entfernt. Er sagt: sieh doch hieher, was mag das sein? und nun dorthin, wer ist das? So macht er sie auf dasjenige aufmerksam, was sie vor sich hat, so unterscheidet sie dies und jenes, so verbindet sie Alles mit einander, und verläßt nicht eher die Mauer, bevor sie von diesem ganzen Heere und dessen Befehlshabern deutliche Begriffe erhalten hat.

Es ist eine Erholung für den Geist, meine Leser! sich auf diese Weise, nach Anleitung der Sprachen, mit der Philosophie zu beschäftigen. Unwillkührlich wenden wir sie so auf unser ganzes Leben seit unserer Kindheit, auf alle unsere Erfahrung beim Nachforschen und Entdecken an. Und sehen wir wohl, wie tief wir dadurch ungemerkt und gleichsam von selbst in die Sokratische uud Platonische Philosophie eingedrungen sind? So eben brachten uns drei oder vier Wörter unserer Sprache, wie wir uns erinneren, zintuig, oordeelen, vatten, begrijpen, schnell auf Plato's Dialectik, die Kunst des Scheidens und Verbindens: und nun unser opleiding, unser onderwijs, giebt es uns nicht von der Sokratischen Induction, und der wichtigen Sache, die wir dadurch auszudrücken suchen, deutlichere und bestimmtere Begriffe, als wir davon in den Schriften so manches Philosophen finden?

Von Jugend an hegte ich einen Widerwillen gegen Alles, was ich Logik nennen hörte. Denn, wie konnte dies anders sein? Man verstand darunter fast nur die Lehre der Syllogismen. Das Lesen im Plato nebst

Aristoteles und Cicero söhnten mich mit derselben wieder aus: ich lernte Logik von Dialectik unterscheiden, jene als Philosophie des Wahren; diese als Mittel dieser Philosophie, um zu Wahrheit zu gelangen: was mich Beide vom rechten Gesichtspunkte aus betrachten ließ. Hätte man mich jedoch auf unsere eigenen Ausdrücke oordeelen und bevatten besonders opleiding, wie auch auf das Wort, womit wir Syllogismen bezeichnen, sluitredenen ([1]) aufmerksam gemacht: ich zweifle keinesweges, daß ich die Logik sowohl mit Lust, als mit Nutzen betrieben hätte. Man würde mich alsbald, indem man mich Letzteres in Acht nehmen ließe, behutsam gemacht haben, um nicht unbesonnen weiter zu schreiten, und damit einen Anfang zu machen, womit ich hätte endigen müssen. Denn jene Lehre der Schlüsse, setzt sie nicht nach dem Sinne des Wortes voraus, daß man vorher geöffnet habe? Denn so erst schließt man: und dies liegt sowohl in unserem besluiten ([2]), als im Lateinischen concludere oder conclusio, welches in die französische und andere neueren Sprachen übergegangen ist. So nun, hätte man mir durch die opleiding des Sokrates und besonders durch das Trennen nnd Scheiden des Plato, wie es in unserem oordeelen liegt, die Kunst gelehrt, zu eröffnen, auseinander zu setzen, zu entwickelen, durch Scheiden zu finden, wie wichtig wäre mir dann nicht jene Kunst der Schlüsse, die im Verbinden, dem *συναγάγειν* des Plato, ja im ursprünglich Lateinischen cogitare bereits enthalten ist, geworden. Mein Geist,

([1]) Schlußrede. ([2]) Schließen.

däucht mir, wäre auf diese Weise durch die Logik aufgeklärt, wie er jetzt dadurch verfinstert wurde, so daß ich das bekannte Anagramm auf dieselbe, als sei sie wirklich caligo, gut ersonnen fand. Sehr natürlich! Man machte damit den Anfang, womit man hätte endigen müssen, wie es der Gang des menschlichen Geistes, als auch der Geschichte der Philosophie mit sich bringt und zu erkennen giebt. Zuerst doch die Methode des Sokrates und Plato, die des richtigen Theilens und Unterscheidens, um dadurch zum Auffinden des Wahren zu gelangen, bevor jene von Aristoteles, Plato's Schüler, die Methode des Beweisens, die Lehre der Schlüsse angewandt wurde. Und handelt man nun so wider den Gang der Natur, beginnt man mit Schließen, bevor man geöffnet hat, wie, bitte ich, kann man da aufhellen?

Aber es kommt hier abermals darauf hinaus, wovor man Jeden, der nach Kenntniß und Wahrheit strebt, nicht genug warnen kann; daß man wissen und beweisen, durch Schlüsse beweisen will, bevor man gesucht und gefunden hat. Und deßhalb wollen wir Logik und Dialectik nicht zum Festsetzen und Widerlegen mit Beweisgründen, sondern zu allererst um Kenntniß und Wissenschaft zu erlangen, anwenden; dann aber müssen wir so verfahren, wie wir bei unserem Sprechen andeuten, so oft wir uns der Lieblingsausdrücke, ontvouwen, ontwikkelen, uitleggen, uiteenzetten ([1]), oder der Lateinischen, explicare, exponere, enucleare, bedienen. Kurz öffnen müssen

([1]) Entfalten, entwickelen, auslegen, auseinandersetzen.

wir, wie es Cicero ([1]) mit seinem aperire ausdrückt, und wir es mit unserem openbaren ([2]) im höheren Sinne, das wir der Gottheit zuschreiben, bezeichnen.

Dies und jenes kann uns, meines Erachtens, von der Thorheit jener sogenannten Dialectiker und Dogmatiker abhalten, die im Mittelalter und leider! auch noch in neueren Zeiten nichts thaten, als vermittelst Syllogismen Lehrgebäude aufstellen. Es waren denn auch Lehrgebäude, συςήματα im eigentlichen Sinne des Worts, und ganz aus ihrer eignen Mache. Man nahm allgemeine Sätze zur Grundlage an, stützte auf diese durch Syllogismen wiederum andere und baute so fort und fort, bis endlich daraus ein wohlgeordnetes Lehrgebäude, ein System zum Vorschein kam, in welchem man sich, wie in einem Gebäude, in einer unbezwinglichen Burg, gegen jeden Angriff vertheidigte. Die Zeit hat gelehrt, wie all jene Kunstprodukte der Dialectik, beim Wanken der Grundlagen eingestürzt und verschwunden sind. Aber dies Alles, besonders das Verfechten der Grundsätze und Systeme, war es wohl Dialectik? Fast möchte ich sagen, es sei das Gegentheil der wahren Dialectik gewesen. Διαλεκτική unterscheiden die Griechen sehr genau von ἐριστική: wir deuten gleichfalls jenen Unterschied an, wann wir twistredenen ([3]) und twistschriften ([4]), unpartheiischer Forschung nach Wahrheit und echter Dialectik entgegensetzen. Wer sich jener bedient, verfährt wie die Dogmatiker und Systematiker: er hascht,

---

([1]) Cic. ex. c. de Orat. 1, 18.
([2]) Offenbaren.
([3]) Wortstreit.
([4]) Streitschrift.

was er haschen kann, um sein einmal dargestelltes System zu vertheidigen, sich bald dieses bald jenes Machtspruches bedienend, wahr oder falsch, passend oder unpassend, das gilt ihm gleich, wenn er nur siegend den Kampfplatz verläßt, und alle gegen ihn gerichteten Angriffe zurückgeschlagen hat. Dies Alles ist gerade das Gegentheil von demjenigen, was die Natur der Sache, nach Anweisung der Sprachen, vom Dialectiker fordert. Eben dieses Griechische διαλεκτικὴ, wie wir schon oben erwähnt, stammt von διαλεγέσθαι, und bezeichnet demnach unterreden: und die Bedeutung unseres redeneerkunde ist ganz in der unseres rede begründet. So ist es denn zu allererst jenes Sprechen der Seele mit sich selbst, wobei sie scheidet und verbindet, sich Begriffe bildet, Alles aufmerkt, von Allem sich Rechenschaft zu geben sucht und so zur Sachkenntniß gelangt: dann weiter das Sprechen mit Andern, und zwar auf dieselbe Weise, durch dieselben Mittel, zu demselben Endzwecke. Solches deutet das Lateinische disputare sehr genau an: es ist gegenseitiges Sprechen und zwar ad putandum, um zu reinigen, um zu reiner Wahrheit zu gelangen: ja, es liegt in unserem nicht weniger deutlichen Ausdrucke overreden ([1]), wodurch man allein auf geschickte, aber zugleich auch auf die kräftigste Weise der Wahrheit vorstehen und ihr den Sieg verschaffen kann. Das ist dialectica ihrer Art und ihrer natürlichen Bestimmung nach, und so hat sie eigentlich mit jener

---

([1]) Ueberzeugen, überführen, überreden, im guten Sinne des Wortes.

Systemmacherei und jenem Wortstreiten der Dogmatiker und Eristiker Nichts gemein.

So wären wir denn, indem wir der von uns entdeckten Spur folgten, auf gewisse, man erlaube mir sie so zu nennen, Naturdialectik gekommen, die vielleicht allein und für sich selbst schon hinreichend scheinen könnte, den Menschen zu Wahrheit zu leiten. Denn befleißigt er sich, nach ihrer Methode, eines rechten Scheidens und Verbindens, so gelangt er von selbst zu Begriffen, zu Kenntniß und Wissenschaft, zu einer Beurtheilung aller Dinge und so endlich zu Wahrheit. Und gewiß, in Betreff des Sinnlichen, haben wir, wie es mir scheint, unsere Frage bereits aufgelöset. So doch geschieht es, daß sich für das tägliche Leben Menschen ausbilden, die man gewöhnlich Menschen von Urtheilskraft, Menschen von richtigem Begriff, Menschen von gesundem Verstande nennt. In jedem Rang und Stande, auch in den weniger gebildeten, findet man deren: und wir wundern uns, so oft wir dieselben reden hören, mit welcher Fertigkeit und gleichsam von selbst sie hinsichtlich der gewöhnlichen Lebensverhältnisse das Wahre finden und ausdrücken. Aber genügt dies eben so sehr, um bei übersinnlichen oder abstracten Gegenständen, z. B. bei der Natur des Menschen, der Bildung des Weltalls, dem Wesen der Gottheit und Aehnlichem zu Wahrheit zu gelangen? Leicht möchte man denken, daß dazu noch etwas Anderes, nicht nur eine höhere, sondern auch eine ganz andere Dialectik erforderlich

wäre. Es waren meistens Weise und Philosophen, Männer von ausgezeichneten Geistesgaben, welche darnach strebten, und, zum Beweise, wie schwer dieses falle und was dazu nicht Alles nöthig sei, hat die Geschichte der Philosophie zu jeder Zeit gelehrt, daß sie, anstatt hinsichtlich dessen eben so leicht, wie beim Sinnlichen, zu Wahrheit zu gelangen, sehr oft zu verkehrten Begriffen, unvollständiger Kenntniß und Wissenschaft, falschen Urtheilen, ja zu den gröbsten Irrthümern gekommen sind. Um sich davor zu hüten, möchte man sagen, sind noch außerdem und zwar vorzüglich allgemeine Begriffe, zur genaueren Bestimmung der besonderen, erforderlich, und muß man sich hoch über die sinnliche Welt in die denkbare (1) erheben: was man doch so durchgehends von gewöhnlichen Menschen nicht verlangt. Die Frage scheint also, was die Philosophen betrifft, noch erst theilweise beantwortet zu sein. Ja, es könnte uns selbst vorkommen, als ob all das Wahrgenommene nur Vorbereitung, zur Auflösung jenes großen Problemes: »Wie gelangt der Mensch zu Wahrheit?" sei.

Wir treten hier, wie wir sehen, in die denkbare Welt ein, bei deren Betrachtung die Vernunft mehr für sich allein wirkt, nur Bilder aus der sichtbaren Welt entlehnt, um über das Gute, das Rechte, über Tugend, Gottesdienst und Weisheit, was Alles durch

---

(1) Man nehme hier wie anderswo unser denkbar (Holländisch denkbaar, Griechisch νοητός, im Gegensatze des ὁρατός) für das gebräuchlichere Intellectuell.

keine äußern Sinne wahrgenommen wird, zu denken und zu urtheilen. Hier also besonders, in dieser Welt der reinen Vernunft, wie man sagt, fragen wir nach Wahrheit, und um so mehr, um so ernstlicher thun wir dies, da wir uns bei all dergleichen abstracten Gegenständen viel leichter und gewiß noch mehr, als beim Urtheilen über sinnliche Gegenstände, zu unserem Nachtheile, irren können. Giebt's vielleicht, werdet Ihr fragen, ein Kennzeichen der Wahrheit? Ja, gäbe es ein solches, lieber Leser! wie sehr würden wir uns freuen! In mancher Schrift über die Logik und besonders in der Lehre der Stoiker suchte ich absichtlich und eifrig nach demselben. Vor Allem wichtig schien es mir, ein solches criterium zu finden. Denn wollen wir wissen, dachte ich bei mir selbst, ob unser Gold rein oder verfälscht sei, haben wir dazu gleich einen Probierstein bei der Hand; doch wie viel wichtiger ist es uns nicht zu wissen, ob dasjenige, was wir für Wahrheit halten, wahr oder falsch sei! Indessen habe ich einen solchen Probierstein für die Wahrheit noch nicht gefunden, und selbst zu bezweifeln angefangen, ob ich ihn wohl je finden werde. Denn Philosophen, sah ich, hatten zu jeder Zeit darnach gesucht, und mancher unter ihnen sich sogar eingebildet, denselben gefunden zu haben; wäre ihnen jedoch solches gelungen, dachte ich, warum benutzten sie ihn denn nicht? warum probierten sie denn nicht ihre eigenen Systeme daran, die später so voller Mißgriffe und Irrthümer befunden wurden? Vergebens suchte ich auch, mir aus den Sprachen Aufklärung zu verschaffen: wohl haben wir in der unserigen ein vor-

treffliches Wort, wiskunde ([1]), und diese Wissenschaft dessen was wis, gewis, wis en zeker ([2]) und demnach wahr ist, enthält auch wirklich einen Probierstein des Wahren, wie uns schon die Rechenkunst zeigt, worin wir, wie man sagt, de proef op de som nemen ([3]): auch hat man sich im vorigen Jahrhunderte jener Wissenschaft des Wahren bedient, um es in Allem zu unbezweifelter Wahrheit und Gewißheit zu bringen. Wolf war hierbei der Anführer, und wer folgte ihm damals nicht! Doch schon bald sah man ein, daß Mathematik zwar zu höheren Wahrheiten führen könne, und wirklich das Weltall mit dessen Gesetzen zum Theil erklärt habe, doch auf die sittliche Welt und deren Gesetze nicht angewandt werden könne. Aber wie nun? sagte ich, wie kommen wir denn in der Sittenlehre, im Gottesdienste zu Wahrheit? oder ist dazu kein Mittel vorhanden?

So geräth man in Verlegenheit, wenn man nicht die Vorstellungen von Menge und Größe genau von den Ideen des Schönen, Guten, Rechten, Heiligen, Göttlichen unterscheidet. Erstere, wie die der Zahl und Figur, von 1, 10, 20, 100, vom Dreieck, Zirkel und der Ellipse, treten deutlich vor unsere Seele, während letztere sehr unbestimmt darin liegen. Darum finden wir in der Mathematik Wahrheit, unwidersprechliche Wahrheit und zugleich einen Probierstein,

---

([1]) Mathematik.

([2]) Sprüchwörtlich für gewiß und bestimmt.

([3]) Eine Probe machen z. B. bei der Division durch die Multiplication.

um uns davon noch mehr zu überzeugen: in der Sittenlehre aber, in unserer Religionslehre gelangen wir zu keinem so vollständigen Wissen: geschweige denn, daß wir mit demjenigen, was wir davon zu wissen vermeinen, die Probe vornehmen könnten. Kehren wir demnach von all jenen Bemühungen der Philosophen, um ein criterium veri zu entdecken, zum Sokrates und Plato zurück. Vielleicht macht uns die Philosophie des Letzteren auf Wörter unserer Sprache, und deren Grundbedeutung aufmerksam, welche uns bei diesen wichtigen Betrachtungen dienlich sein können.

Plato sprach nicht von einem Kennzeichen der Wahrheit, wenigstens nicht in dem Sinne, daß man alle Begriffe und alle Kenntniß daran prüfen könne; aber viel und fortwährend sprach er von Ideen. Auch fiel es ihm, so weit wir wissen, nie ein, die Lehrart der Geometrie auf alle Wissenschaften anzuwenden; doch Mathematik, die Lehre der Wahrheit, wollte er auf unseren Wahrheitssinn wirken lassen, um das Organ der Seele, wie er sich ausdrückte, wodurch allein das Wahre anschaulich wird, diesen unseren Sinn, dieses unser Seelenauge, frühzeitig aufzuwecken, aufzuklären und zu schärfen. Will man Wahrheit, sagte er, so muß man sich aus der sichtbaren Welt zur unsichtbaren erheben, wozu uns die Geometrie und alle ähnlichen Wissenschaften anleiten. Diese doch bringt uns zum Begriff von Zirkel, Quadrat, nicht so, wie diese Figuren mit dem Auge gesehen, sondern wie sie durch den Verstand selbst deutlich und rein wahrgenommen werden. Eben so müssen wir durch die Logik zur Idee des Schönen,

Guten, Gerechten und Heiligen gebracht werden. Haben wir einmal diese Ideen rein vor unserer Seele, wie der Mathematiker seine Vorstellungen von Menge und Größe und seine vollkommenen Figuren, dann, und dann allein kann man von uns sagen, daß wir in der übersinnlichen sowohl, als in der sinnlichen Welt, zu Wahrheit gelangen. Dieselben Ideen sind es doch, so sprach er weiter, die uns als Maßstab dienen, wonach wir Alles, was wir für schön oder häßlich, gut oder böse, recht oder unrecht, heilig oder unheilig halten, beurtheilen: ohne diese kein Urtheil, kein gesundes und wahres Urtheil, über was es auch sei.

Recht gut, wird Jeder gerne beipflichten; aber würden uns unsere Sprachen nicht ebenso, wie Plato's Philosophie, auf dieselben Begriffe und Gedanken bringen können? Ich frage weiter: können unsere Sprachen, besonders unsere Muttersprache, merken wir nur auf gewisse Wörter und Ausdrücke, können sie uns nicht in den Stand setzen, um uns Plato's Ideenlehre deutlich zu machen und vollkommen zu erklären? Wie einfach diese auch an und für sich sein möge, für die Jugend, ja selbst auch für Philosophen, immer sah ich es, ist sie schwer zu fassen. Und, zum Beweise dessen, was hat man nicht zu allen Zeiten über Plato's Ideen für sonderbare und dem Geiste des Philosophen ganz widerstreitende Meinungen zu Tage gefördert! Idealische Welten, mir unbekannt welche, ja den Idealismus selbst hat man ihnen aufgebürdet. Doch, merken wir nur auf ein oder zwei Wörter unserer Sprache, denkbeeld und voorbeeld: es wird uns deutlich werden, wie wahr, ja auch, wie

einfach jene ganze Lehre sei. Es klingt einigermassen fremd, wenigstens läßt es uns etwas erhaben Philosophisches vermuthen, wenn wir von denkbarer Welt und vom Aufschwingen des Geistes aus der sichtbaren Welt in die denkbare reden: unser denkbeeld aber zeigt uns, daß wir Alle, sei es als Philosophen, tiefdenkende, transcendentale Philosophen oder nicht, dieses ohne Unterschied thun. Um zu fassen, was durch keinen äußern Sinn wahrgenommen werden kann, und darüber nachzudenken, nehmen wir doch Bilder von dem, was wir gesehen, gehört oder mit andern Sinnen wahrgenommen haben. So z. B. Tugend und sittliche Vollkommenheit: unsere Augen sehen diese nicht, sie sind nur denkbar, sie gehören zur denkbaren Welt, um aber über den tugendhaften, den sittlich braven und rechtschaffnen Menschen nachzudenken, und zu urtheilen, gebrauchen wir Bilder eines Menschen, den wir mit Augen sehen. Rechtschaffen nennen wir ihn z. B. (des Wortes bediente ich mich eben schon), auch aufrichtig, selbstständig, standhaft: alles Ausdrücke, aus der sichtbaren Welt, von einem Manne, der recht und fest auf seinen Füßen steht, entlehnt; und mit diesen Bildern von Rechtschaffenheit, Aufrichtigkeit, Selbstständigkeit, Standhaftigkeit und dergleichen mehr, vergegenwärtigen wir uns größtentheils den sittlich vollkommenen Mann, ja Tugend und sittliche Vollkommenheit. Dieses liegt ganz in unserem Worte denkbeeld: es zeigt uns, daß wir zum Denken Bilder nöthig haben, und uns also von dem Sichtbaren zu dem Denkbaren, und so zur denkbaren Welt erheben. Man hat aus diesem

Worte unserer Sprache nur zu entwickelen, was darin enthalten, und von selbst sieht man ein, wie einfach der Sinn von Plato's Ideenlehre sei.

Aber was sind doch Ideen, sagt man? Sind sie nicht hoch, unerreichbar hoch? Wohl sind sie das, antworte ich; doch die Lehre der Ideen selbst, dabei bleibe ich, ist einfach, wie es uns unsere Sprache zeigen kann. Plato gebrauchte ἰδέαι, εἴδη: Wörter, denen er selbst, wie es scheint, jene höhere Bedeutung beilegte: diese jedoch bezeichnen nichts weiter, als Formen; aber er verstand darunter, wie es Cicero ausdrückt, formas rerum, Formen der Dinge, die außer dem Bereiche der Sinne liegen, oder, wie es die Deutschen ausdrücken, die Urbilder der Dinge. Dies mag uns erhaben, transcendental-philosophisch vorkommen; doch merken wir wiederum auf unser denkbeelden. Eben dasselbe, was Plato mit dem seinigen, mit Ideen, drücken wir mit diesem unseren Worte aus, doch thun wir es vollständiger, deutlicher, und, wie es mir scheint, recht verständlich. Oder wäre Jemand, der mich nicht verstände, wenn ich von denkbeelden des Schönen und Guten rede? Oefters schon bediente ich mich früher dieser Ausdrücke. Sagen wir nicht auch: dieser Mensch scheint kein denkbeeld vom Rechten zu haben? Hört man nicht täglich: man muß der Jugend schon frühzeitig denkbeelden vom Guten und Wahren einflößen? Und seht! wir drücken damit vollkommen dasjenige aus, was Plato mit seinen Ideen bezweckte. Er wollte doch, daß der Mensch, indem er das Schöne, Gute, Rechte beständig im Auge hielte,

immer nach jenem Vollkommnen denke und handele: und wollen wir etwas Anderes mit unserer Vorschrift für die Erziehung der Jugend, ihr richtige denkbeelden vom Guten und Wahren beizubringen, andeuten? So drücken wir vollständig Plato's Gedanken aus, und was ist einfacher, als diese Art sich auszudrücken? Doch ich gehe noch weiter. Liegt es uns nicht allein an der Erklärung der Platonischen Philosophie, sondern auch an der Beantwortung der Frage, wie zu Wahrheit zu gelangen? merken wir dann insbesondere auf jenes sinnreiche Wort unserer Sprache und dessen Anwendung. Dichterisch hat uns Plato seine Ideenlehre vorgestellt; er versetzt uns gleichsam in eine andere Welt, wo die Ideen, besonders das Schöne, in hohem Glanze leuchten. Vieles hat man dawider; und mit Recht, da er so die Ideen ganz außer dem Menschen annahm. Eigentlich scheint er dieses nicht beabsichtigt zu haben, wie aus vielen Stellen seiner Schriften erhellt, in denen er von *ἔννοιαι*, die der menschlichen Seele angehören, spricht ([1]). Will man aber wissen, wie es sich wirklich damit verhalte, und wie uns die Ideenlehre zu Wahrheit führen müsse, achten wir dann nur auf unsere Redensarten: denkbeelden vormen, zich denkbeelden van iets vormen, oder, wie man sich ebenfalls in jener Vorschrift ausdrückt: man muß die Jugend sich schon frühzeitig denkbeelden vom Guten und Wahren vormen lassen. Hier haben wir vollkommen Plato's Ideenlehre, und, möchte ich sagen, um Vieles besser:

([1]) Ex. c. Phaed. 73 B. C.

und so gelangt man auch zu Wahrheit. Indem wir uns von Jugend auf klare denkbeelden vom Schönen, Guten, Rechten, Heiligen, überhaupt vom Wahren, vormen, erhalten wir dadurch für unser ganzes Leben, gleichsam eine Richtschnur um richtig zu denken und gut zu handeln, und, je nachdem diese Ideen klarer, reiner, vollkommner unserer Seele gegenwärtig sind, desto besser urtheilen wir über Alles, was sich darauf bezieht, und desto mehr gelangen wir also hinsichtlich dessen zu Wahrheit.

Wir suchten eben nach einem criterium veri: und hier, wie man sieht, finden wir anstatt dessen, ein anderes und einzig sicheres Mittel, zu Wahrheit zu gelangen. Doch führt uns nicht auch unsere Sprache, so gut wie Plato's Philosophie, zur Entdeckung, wie man sich selbst und sein ganzes Wirken vervollkommnen müsse? Dazu, sagt er, haben wir *παραδείγματα*, Ideale nöthig. Und liegt dies nicht in unserem voorbeeld? Bekannt ist die Stelle Cicero's über die Ideale des Phidias, worin er den Plato so meisterhaft ausdrückt: schon öfters führte ich sie in meinen Schriften, wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes, an. Nec vero ille artifex, cum faceret Jovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem, e quo similitudinem duceret; sed ipsius in mente insidebat species pulcritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat (¹). Sollte unser voorbeeld mit unserem denkbeeld vereinigt,

(¹) Cic. Orat. c. 2. S. Initia Vol. II. P. 3. p. 107.

nicht zu einer psychologischen Erklärung dieser Stelle hinreichen? Und noch überdies, sollten diese beiden Wörter nicht genügen, um uns recht begreiflich zu machen, wie wir uns, durch Anschauung des Wahren, zu sittlicher Vollkommenheit üben können? Phidias, würden wir zur Erläuterung sagen können, vormde zich ein reines denkbeeld vom wahrhaft Schönen, stellte sich so die Gestalten Jupiter's und Minerva's vor, und nach diesen vollkommnen Gestalten, als eben so vielen voorbeelden, verfertigte er seine Bildsäulen: und wir, wenn wir nach sittlicher Vollkommenheit streben, was thun wir anders, als uns von der Tugend ein wahres denkbeeld, und, so viel möglich, ein Bild, ein vollkommnes Bild, das uns zum voorbeeld (¹) dienen muß, vormen? Ich gestehe es: in so hoher Bedeutung, als Idee, Ideal, Type, Prototype, gebrauchen wir gewöhnlich unser denkbeeld, besonders unser voorbeeld nicht; aber hängt es nicht von uns ab, uns des Wortes in seiner Grundbedeutung für all dieses zu bedienen? Ja, bedienen wir uns dessen nicht wirklich so, ohne vielleicht je darüber nachgedacht zu haben, wenn wir von unserem Ideale fürs Leben und Wirken, von unserer Type und Prototype sagen: Jesus, unser voorbeeld?

Was nun sollen wir dazu sagen? Ist die Naturdialektik, welche wir vermittelst der Sprachen gefunden zu haben glaubten, nur dienlich um Menschen fürs tägliche Leben, Menschen von gutem Urtheil und gesundem Verstande zu bilden? Oder könnte

---

(¹) Musterbild, Vorbild.

sie auch für Philosophen, die dem Uebersinnlichen, dem Abstracten nachforschen und darin zu Wahrheit zu gelangen suchen, dienlich und zugleich hinreichend sein? Und weßhalb nicht? würde ich sagen. Mit Trennen und Verknüpfen fängt doch die Naturdialektik an, und so kommen wir nach ihrer Methode, zu Begriffen: so bilden wir gleichfalls Ideen, die man auch allgemeine Begriffe nennen könnte: so schaffen wir uns Ideale, welche wieder vermittelst der Ideen gebildet werden. Aber außerdem, kommt es hier hauptsächlich auf Urtheilen an, und ist dieses, auch Anweisung der Sprachen, nichts Anderes als Scheiden, Unterscheiden, und so besonders das Wahre vom Falschen unterscheiden, warum sollte dann nicht der Philosoph in seinen erhabenen Betrachtungen auf dieselbe Art und Weise, wie der gewöhnliche Mensch, zu Wahrheit gelangen? Auch ist hierin zwischen Beiden der Unterschied nicht so groß, wie es scheint. Der Philosoph, ich gestehe es, hoch steht er über dem gewöhnlichen Menschen, so viel Urtheilskraft und Scharfsinn dieser auch zeigen mag; doch so gut wie dieser und auf gleiche Weise muß er sich zuerst in der Sinnenwelt Urtheil und Begriff verschaffen: und gewöhnliche Menschen anderseits, mögen sie auch durchaus nicht philosophisch sein, wie würden sie sich, um Menschen und Sachen zu beurtheilen, von Gutem und Bösem, Recht und Unrecht Vorstellungen machen, wie auch sich, um gut zu leben und zu handeln, Muster der Tugend und Weisheit vorhalten, wofern sie sich nicht ebenfalls zur übersinnlichen Welt erhöben? Eben diese Ausdrücke, denkbeelden zich vormen, voorbeelden

zich voorstellen und voorbeelden volgen ([1]) gebrauchen wir von Beiden in einem und demselben Sinne. Also kein Unterschied, den allein ausgenommen, daß der Philosoph beharrlicher und vorzugsweise auf das Uebersinnliche seine Aufmerksamkeit richtet, während die übrigen Menschen sich mehr auf den Kreis der sinnlichen Welt beschränken. Uebrigens machen hierin Beide, wie gesagt, durch Scheiden und Verbinden, dadurch, daß sie zu Begriffen gelangen, besonders sich allgemeine Begriffe oder vielmehr Ideen, helle Ideen bilden, auf gleiche Weise, Fortschritte. Und so giebt es denn für Beide, um zu Wahrheit zu gelangen, eine und dieselbe, durchaus, wie es uns aus den Sprachen erhellte, in den menschlichen Seelesfähigkeiten begründete Naturdialektik.

Indem wir so, meine Leser, unserem Pfade folgten, sind wir schon ziemlich weit in der Philosophie vorgeschritten. Und bemerktet Ihr wohl nebenher, wie leicht man in derselben auf diese Weise Unterricht ertheilen könnte? Die Naturdialektik liegt in jedes Schülers Geiste. Die Wörter und Ausdrücke, in denen sie enthalten ist, werden von ihnen fortwährend im täglichen Leben angewandt. Was haben wir also weiter beim Unterrichten zu thun, als dieser Wörter und Ausdrücke zu erwähnen, sie darauf aufmerksam zu machen, und sie aus denselben entwickeln zu lassen,

([1]) Sich Ideen bilden, sich Ideale vorstellen, Idealen nachstreben.

was darin verborgen liegt? So gelangen sie von selbst zur Philosophie: wenigstens muß, ist nur einigermaßen philosophischer Sinn in ihnen, solcher auf diese Weise aufgeregt und geschärft werden. Hierzu kommt noch: aus den Sprachen wurde uns deutlich, was Unterweisung und Erziehung sei. Weisen ist es, unterscheidend weisen: vom Geringeren zum Größeren, vom Bekannten zum Unbekannten führen, wie es Sokrates zu thun pflegte. Und sollte nun ein solches Unterweisen in der Philosophie nicht völlig damit überein stimmen? Denn was wäre es wohl anders, als auf Wörter und Ausdrücke hinweisen, und zwar so, daß man regelmäßig von Einem zum Andern aufsteigend, dermaßen die Jugend zu den höchsten Begriffen, ja zu Plato's Ideenlehre selbst anleitete? Und was noch hieher gehört, ist diese Unterrichtsmethode, achtet man nur auf Wörter und Ausdrücke, nicht ganz dieselbe, welche in der Mathematik herrscht? Auf zweierlei Weise unterrichtet man in derselben: entweder analytisch, um zu finden, oder synthetisch, um sich durch Beweisen, von der Wahrheit des Gefundenen zu überzeugen. Das Beweisen aber der synthetischen Methode sowohl, als das der analytischen ist in der That ein Weisen. Die Wörter selbst, deren sich die Mathematiker bedienen, zeigen es uns. Euklides nennt es *δεικνύναι: ὅπερ ἔδει δεῖξαι:* die Lateiner demonstrare: quod erat demonstrandum: und unsere Mathematiker, erwähnte ich nicht schon des Wortes? — beweisen, was zu beweisen war. So lehrt wirklich Sokrates im Meno, jenem Sklaven, dem ganz unwissenden Menschen, die Anfangsgründe der Mathe-

matik. Er weiset ihn auf Linien und Figuren hin, die er in den Sand zeichnet, und macht ihn durch Fragen, auf deren Eigenschaften, wie diese im menschlichen Verstande liegen, aufmerksam. Dieses wird wohl die richtige, die einzig geschickte Methode des Unterweisens sein: immer ist auch Mathematik, als *κατ' ἐξοχὴν μάθησις*, als das eigentliche Lernen, für die Grundlage aller Unterweisung und jedes Unterrichtes gehalten: und will man ähnlicher Weise beim Unterrichte in der Dialektik, wie der Logik, ja, daß ichs sage, in der ganzen Philosophie verfahren, so daß man besonders auf die Grundbegriffe unseres Geistes, wie sich diese in den Sprachen äußern, hinweiset und aufmerksam macht, wird man dann nicht auf echt mathematische, das heißt auf die wahre Art in der Philosophie unterweisen? Mehres noch könnte ich hinzu fügen: fragen könnte ich, ob nicht die Philosophie, welche wir so, nach den Sprachen, ausüben, und so auch Anderen sehr leicht mittheilen könnten, ob diese nicht die einzige sei, welche Philosophie oder vielmehr die Philosophie heißen könne? Sie nennt sich nicht nach dem Namen dieses oder jenes Philosophen, dieser oder jener philosophischen Schule; sondern von Zeiten und Menschen unabhängig, beurtheilt sie die Meinungen und Grundsätze der Philosophen und Schulen, billigt oder mißbilligt dieselben, oder, wie wir so eben sahen, erklärt auch wohl und verbessert sie. Steht sie also nicht, um dermaßen über Alles ein richtiges Urtheil fällen zu können, um eine Stufe höher, als Alles, was man gewöhnlich Philosophie nennt, höher sogar, als jene des erha-

bensten aller Philosophen, des Plato selbst, und dürfte sie darum nicht füglich κατ' ἐξοχήν und einzig die Philosophie heißen, und zwar eben so, wie die Mathematik bei den Alten κατ' ἐξοχήν und einzig μάθησις, das Lernen, der Unterricht genannt wurde? Doch dieses Alles nur im Vorbeigehen. Welcher Meinung wir darüber sein müssen, werden wir erst dann beurtheilen können, wenn wir ans Ziel unserer Reise gelangt, und das Reich der Wahrheit und Tugend erreicht haben werden. Hier nähern wir uns einer der gefährlichsten Stellen auf dem Wege der Wahrheit. Wie leicht doch können wir nicht, während wir so von Ideen und Idealen handeln, in Idealismus verfallen! Und Idealismus, wer weiß es nicht? ist eine uferlose See, ein ungestümes Meer, voller Sandbänke und Klippen, worauf so mancher Philosoph umherirrte, und auch wohl unvermuthet seine Sittlichkeit wie seinen Verstand scheitern sah.

Um uns davor zu hüten, werden wir vorzüglich wieder auf unser oordeelen, besonders aber auf unser oordeelkunde Acht haben müssen. Unterscheiden wir jedoch zuerst genau, um desto besser die Gefahren des Idealismus kennen zu lernen, beide Arten desselben, welche in der Geschichte der Philosophie vorkommen. Bei den Alten war er poetisch: er versetzte den Philosophen in gewisse idealische Welt, voll schöner Bilder und Formen, doch ohne Wesen: wozu Plato, der, wie sehr auch zum Philosophen geboren, doch zugleich viel Anlage zur Poesie hatte, wohl einigen Anlaß

gegeben haben mag. Diesen poetischen Idealismus nebst seinen eitlen Träumereien, findet man auch am häufigsten bei den sogenannten Neoplatonikern. Später ist er mehr *philosophisch* geworden: bei uns steht er dem Empirismus gegenüber, und, als ganz dem innern Sinne angehörig, läßt er uns die sinnliche oder materielle Welt in wenig bestimmter, ja, ganz unsicherer Gestalt erscheinen, so daß mancher Idealist unserer Zeit, Alles, dasjenige ausgenommen, was ihn sein innerer Sinn erkennen ließ, für Erscheinungen, oder auch für bloßen Schein gehalten hat. Daher kommt es, daß derselbe zu allerlei Art von Skepticismus und Mysticismus, ja zum Pantheismus geführt hat. Wir sehen also, welche und wie große Gefahren es sind, denen wir uns hier vielleicht aussetzen könnten. Doch wir kamen so eben, mit Hülfe der Sprachen sowohl, als der Platonischen Philosophie, bei jenem Abgrunde auf dem Wege der Wahrheit, dem Empirismus, welcher zu Materialismus und Atheismus verleitet, so glücklich vorbei, suchen wir uns jetzt vor jenem anderen Extreme, das nicht weniger gefährlich ist, auf ähnliche Weise zu hüten.

Es fragt sich hier alsbald, wie der Philosoph zu jener sogenannten *idealischen Welt* gelange, und, ob man solches der Poesie zuzuschreiben habe. Um dieses zu ergründen, müssen wir von einem richtigen Unterschiede zwischen Dichtern und Philosophen ausgehen. Beide können zu Wahrheit gelangen und uns auch dazu führen; aber Beide thun solches auf ganz verschiedene Art. Ersehen wir aus den Sprachen, was der Dichter sei. Er *dichtet*: dies ist nicht,

wie wir schon oben bemerkten, erdichten. Es ist erfinden, schaffen: l'esprit créateur schreiben ihm die Franzosen zu. Und wirklich ποιηταί heißen die Dichter bei den alten Griechen, und bei spätern Völkern poetae, poètes, von ποιεῖν, dichten, schaffen. In allen diesen Ausdrücken finde ich nichts, was der Wahrheit widerstreitet: im Gegentheil, ist dichten etwas Anderes als erdichten, so wird es auch wohl einige Wahrheit enthalten. Noch mehr. Nichts ist dem Dichter eigenthümlicher, als verbeelden ([1]). Einbildung, Imagination, schreiben wir ihm eben sowohl, als dichten, zu: und sind nicht die Gesänge und Dichtungen der Dichter voller Bilder? Doch was ist Einbildung? Eigentlich nichts Anderes, als dasjenige, was man erdacht, und was man gefunden hat, in ein Bild einkleiden, durch ein Bild ausdrücken. So thaten auch diejenigen der frühsten Dichter, die zugleich Philosophen waren. Denken wir nur an die Pferde des Parmenides, wovon Plato jene schöne Vorstellung der Leidenschaften und der Vernunft in seinem Phaedrus entlehnt hat. Bei diesem Erfinden, diesem Schaffen von Bildern kann also der Dichter nach Wahrheit streben, ja, so Wahrheit finden und Wahrheit ausdrücken: es dient doch nur dazu, um dasjenige, was er erdacht hat, sich selbst und Anderen anschaulich vorzustellen, oder, wie wir es richtig ausdrücken, zu versinnlichen. Und um so weniger zögern wir dies anzunehmen, da die Philosophie der Griechen größtentheils aus ihrer Poesie entstanden ist.

([1]) Sich bildlich vorstellen.

So dichtet der Dichter: und so kann er dem Philosophen, zum Auffinden der Wahrheit, behülflich sein; doch die Art, wie der Philosoph darnach strebt, ist hiervon ganz verschieden. Dieser dichtet nicht, sondern sucht. Wir sprechen nicht von philosophischen Bildern, eben so wenig erwähnen wir dichterischer Untersuchungen: aber wohl reden wir von dichterischen Bildern und von philosophischen Untersuchungen. Dieses Suchen, Untersuchen, Nachforschen, Aufspüren, Wahrnehmen, ist eben so sehr dem Philosophen, wie das Dichten dem Dichter eigen. So erwähnt auch der Philosoph fortwährend der Methoden. Dieses Wort bezeichnet eigentlich, seinem griechischen Ursprunge gemäß, Wege und diese Wege, diese μέθοδοι dienen dem Philosophen, um, durch regelmäßiges Weiterschreiten in seinen Untersuchungen, zu Wahrheit und Weisheit zu gelangen.

Achtet man hierauf, so sieht man, daß es nicht die Dichtkunst selbst ist, welche den Philosophen in gewisser idealischen Welt Schattenbildern nachzujagen antreibt, sondern es vielmehr die Dichter zu allen Zeiten gewesen sind, welche durch eine verkehrte Anwendung derselben, so manchen Philosophen Schein für Wesen annehmen ließen. Und fragt man ferner, wie Dichter und auch Philosophen sich davor hüten können: die Antwort fällt nicht schwer. Urtheil muß sowohl der Dichter, als der Philosoph besitzen; denn wie soll man Begriffe, richtige Begriffe von Allem erlangen, um jene Bilder und Vorstellungen auszudrücken, ohne vorher richtig zu scheiden, richtig zu unterscheiden, richtig zu urtheilen? Ohne dieses macht man sich doch un-

möglich wahre Bilder, wahre Vorstellungen. Keine andere Antwort passt also auf diese Frage, so einfach, ja so alltäglich sie auch scheinen möge, als diese, daß sie sich hierzu nur ihres Urtheils zu bedienen haben. Hätten sich Beide an die Naturdialektik gehalten, so würden sie mit jenem Urtheilen, und die Philosophen insbesondere mit Beurtheilen begonnen haben: und auf diese Weise hätten Letztere, wie es der wahre Philosoph macht, in all jenen dichterischen Vorstellungen das Wahre vom Falschen unterschieden.

So sehen wir, wie es von uns selbst abhängt, uns vor dem poetischen Idealismus zu hüten. Eben so wird es sich wohl mit all unseren Irrthümern und so auch mit denen des eigentlich philosophischen Idealismus verhalten. Vieles hat dieser mit dem poetischen gemein; er ist zugleich außerordentlich erhaben, wie dieses aus den Schriften der meisten Idealisten erhellt. Und kein Wunder; denn, da sie den innern Sinn ganz für sich selbst wirken lassen und demnach so ganz und gar Geist zu werden streben, muß solches nicht zu den erhabensten und wirklich ganz poetischen Vorstellungen Anleitung geben? Dem ist es denn auch zuzuschreiben, daß, indem sie aus dieser erhabenen Welt auf die uns'rige, diese materielle, niederblicken, sie hier nur Erscheinungen, phaenomena, wahrnehmen, während sie dort nur Monaden, Essentien, noumena und was sonst noch, zu schauen wähnen. Wie aber sollen wir uns jetzt auch hiervor hüten?

Fürs erste möchte ich Euch, meine Leser! vorschlagen, noch einmal auf die Wörter zintuig, so wie denkbeeld Eure Aufmerksamkeit zu richten. Jenes hat uns

vor dem groben Materialismus bewahrt, indem es uns auf unseren innern Sinn aufmerksam machte, und brachte es uns damals zur Einsicht, daß uns ohne diesen innern Sinn all unsere äußeren Sinne nichts nützen würden, so kann es uns hier hingegen zur Wahrnehmung führen, wie dieselben äußern Sinne wiederum unserem innern Sinn dienstbar sind. Sind sie doch dessen tuigen, Werkzeuge, vermöge welcher man sieht, hört, schmeckt, mit einem Worte Kenntniß von der Sinnen- oder Außenwelt erlangt. Ohne diese Werkzeuge, diese Organe, wirkt unsere Seele nicht. Denn zum Denken, was ihr ausschließlich eigen ist, haben wir, wie es unsere Sprache andeutet, denkbeelden, der Sinnenwelt entlehnte Bilder, nöthig. Wir sehen demnach, wie eng, wie unentbehrlich das Band der Sinnwerkzeuge mit unserem Sinne selbst ist, und wie verkehrt sich die Idealisten unsern innern Sinn, als in seinem Wirken ganz auf sich selbst beschränkt, vorstellen. Doch jetzt zu einer anderen Frage: erstatten uns jene Werkzeuge, Boten, wie sie Plato nennt, wahren Bericht von Allem, was uns umgiebt? oder, besteht die ganze Sinnenwelt, nach jener Philosophen Meinung, bloß aus Erscheinungen? Letzteres wird durch die Mathematik widerlegt, welche eine Wissenschaft der Wahrheit und Gewißheit ist, sowohl praktisch, als theoretisch, sowohl in Anwendung auf die Sinnenwelt, als auch rein und davon getrennt ([1]). Den Berechnungen der Mathematiker entspricht der Lauf der Planeten

([1]) Man sehe hierüber besonders Hemst. Sophyle Oeuvr. Vol. I. p. 274.

und Kometen, und ihren reinen Figuren Alles, was in der Mechanik dargestellt wird. Freilich nicht in allen anderen Wissenschaften entspricht so das Praktische dem Theoretischen. Dies rührt, wie wir schon bemerkten, daher, weil unsere Vorstellungen vom Schönen, Guten, Gerechten, Göttlichen nicht so richtig und deutlich sind, als jene von Zahl und Figur. Deßhalb kann das Theoretische in den Künsten, in der Moral, in den Rechtswissenschaften, in der Theologie nicht so sicher und mit so gutem Erfolge auf das praktische Leben angewandt werden. Wo wir aber hier nicht ausreichen, ersetzt uns da nicht unsere Urtheilskraft, durch Scheiden und Verbinden, verrichten wir dies nur gehörig, diesen Mangel? Wie es mir scheint, lieber Leser! müßten wir jene Idealisten, die nur Erscheinungen in der Sinnenwelt wahrnehmen, allein auf jene Gabe, welche ihnen als Menschen, eben so wie uns zukömmt, aufmerksam machen, und ihnen nur zurufen: Philosophen! gebraucht doch nur euer Urtheil!

Es hängt ganz und gar von uns selbst ab, ich sehe es immer mehr ein, uns vor Irrthümern zu hüten und zu Wahrheit zu gelangen. Unsere gewöhnlichen Ausdrücke bestärken mich darin: und wirklich, menschen van oordeel im eigentlichen, wie auch im gewöhnlich gebrauchten Sinne des Wortes, fallen nicht leicht dem Idealismus anheim. Philosophen hingegen, die ganz in jener idealischen und phantastischen Welt denken und lehren, wie sind diese wieder in die wirkliche Welt, in das Reich der Wahrheit zurück zu führen? Auch hierzu, meine ich, geben uns die Sprachen ein

Mittel an die Hand, wenn wir nur das Griechische κριτική und unser oordeelkunde (1) betrachten.

Schon berührte ich es, der philosophische Idealismus ist dem poetischen nahe verwandt; beide versetzen uns in eine übersinnliche Welt, doch sie thun dieses, nicht, wie Plato, um die sinnliche Welt genau kennen zu lernen (2), sondern im Gegentheil vielmehr so, daß man alles sinnlich Wahrnehmbare dadurch verkennt. Denn wie ging es mit jenen poetischen Träumereien der Alexandrinischen Schule? Man verlor sich selbst so ganz und gar in denselben, daß man das sogar nicht mehr zu fassen im Stande war, was man mit eigenen Augen sah und las. Man lese den Philo Judaeus. In den Urkunden seiner Nation, so einfach und klar sie auch sind, vermuthete er überall, ich weiß nicht welchen verborgenen Sinn. Die vier Ströme des Gartens Eden waren ihm keine Ströme mehr, sondern Tugenden, die vier Haupttugenden in der Platonischen Moral. Sara war in seinen Augen nicht mehr Sara, sondern die Philosophie, und Hagar, anstatt Sara's Sclavinn, mußte mit einem Worte Alles bedeuten, was sich auf Literatur und Wissenschaft bezog, gleichsam der Philosophie Dienerinn (3). Und wer weiß nicht, wie großen Einfluß eben dieser Philo auf die griechischen patres und deren Bibelerklärung gehabt hat? Origenes, so sehr er auch Grammatiker und Kritiker war, vermuthete noch eben so in Allem einen

---

(1) Beurtheilungskunst.

(2) S. *Initia*, Vol. II. P. 3. p. 28. Cf. p. 162.

(3) Phil. Jud. de congressu ad propaedeumata, p. 426. B.

verborgenen Sinn, so daß er die Buchstaben und Wörter nur für äußern Schein, für Erscheinungen hielt.

Dies waren die Folgen des poetischen Idealismus. Und was nun den philosophischen betrifft, lernen wir hieraus nicht seine Beschaffenheit und Verkehrtheit vollkommen kennen? Eben so, wie damals die Neoplatoniker, hat man sich in neuerer Zeit die ganze Sinnenwelt vorgestellt. Was man mit den Augen sah, oder mit den übrigen Sinnen wahrnahm, war Schein: es waren bloße Erscheinungen. Dennoch lag etwas Wesentliches im Hintergrunde, und dieses nannte man, wie ich schon erwähnte, bald substantia, bald essentia, auch wohl wie Leibnitz, Monaden, und endlich, wie in der Kantischen Schule, noumena, denen man phaenomena entgegensetzte. All dieses sollte zu dem innern Sinne, mit Ausschluß der äußern, gehören, und nach Leibnitz, war es dasjenige, was die Gottheit in der materiellen Welt, worin wir nur Erscheinungen wahrnähmen, schauete. Es ist leicht begreiflich, wie auf diese Weise der poetische Idealismus mehr dazu beitrug, die Heilige Schrift zu verfinstern als dieselbe aufzuklären; aber wer sieht nicht zugleich ein, was sich vom anderen, dem philosophischen Idealismus, für die Kenntniß des Weltalls erwarten ließe? Kein Wunder; denn der Eine sowohl, als der Andere, hat die Philosophen nicht in die denkbare, sondern in gewisse idealische Welt versetzt, die dem Sinne des Wortes gemäß, gänzlich jedem gesunden Urtheil widerstreitet. Und so kommen wir von selbst auf das Heilmittel für alle Philosophen, welchem Idealismus sie auch anhängen. Es ist die κριτική, die oordeelkunde.

In eben jener Alexandrinischen Schule, aus der so viel Unsinn hervorgegangen ist, hat man schon frühzeitig diese Kunst zu urtheilen — solches doch bezeichnet das griechische κριτική — ausgeübt, und sie auf richtiges Beurtheilen und Auslegen aller literarischen Erzeugniße, sowohl der Dichter, als Philosophen, Redner, und Geschichtschreiber angewandt. So entstand Licht, wo früher Finsterniß und Halbdunkel geherrscht: und kaum hatte Origenes jene Kunst auf die Erklärung der Bibel angewandt, als auch allmählig die Nebel, welche sich über die Lehre des Christenthums ausgebreitet hatten, verschwanden. Uud wie war es auch anders möglich? Denn jene Kunst zu urtheilen, die Kritik, war eigentlich die Kunst, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden: und immer mehr wurde sie zu einer Wissenschaft, Wissenschaft des Urtheils, oordeelkunde, so daß man, durch geregeltes Scheiden und Unterscheiden zuerst jene Traumgestalten entfernte und verscheuchte, und dann, was man sah und las, durch gehörige Entwickelung, Auseinandersetzung, Auslegung, mit einem Worte durch uitlegkunde (¹) erklärte. Daher hat man sich denn auch, nach der Wiederherstellung der Wissenschaften, mit so heilsamen Erfolge zur allgemeinen Aufklärung, ja zur Wiederbelebung des Christenthums, jener Wissenschaft bedient. Und jetzt frage ich: sollte sie nicht eben so zur Wiederherstellung der Philosophie, indem man sie von allem Idealismus befreiete, führen können?

Kant strebte darnach, und noch erinnern wir uns,

(¹) Exegese.

mit welchem Beifalle er damals, als er als Schöpfer der kritischen Philosophie auftrat, allgemein empfangen wurde. Durch sein Scheiden und Sichten räumte er auch wirklich Vieles weg, worauf man früher verkehrt fortgebauet hatte, ja, durch eine kritische Untersuchung der menschlichen Vernunft, trug er Vieles dazu bei, um die Philosophen seines Jahrhunderts sowohl vom früheren Idealismus, als vom herrschenden Empirismus abzuleiten, und zur Erkenntniß der sittlichen Natur des Menschen zu führen. Schade nur, daß er sie durch seinen Transcendentalismus zugleich zu einem neuen Idealismus brachte, und zwar zu einem solchen, wodurch sie noch größeren Gefahren, als man vorher je gekannt hatte, ausgesetzt wurden. Denn dieser letztere Idealismus hat leider, wie auch der gegenwärtige Zustand der Philosophie es beweist, mehr umgestürzt, als aufgebaut, ja, die Grundlagen, worauf man sich früher stützte, ohne andere an deren Stelle zu setzen, zum Wanken gebracht. Doch desto mehr, dünkt mich, müßten wir durch sein Beispiel abgeschreckt, uns vor dem Transcendentalen hüten, und, ohne a priori fest setzen und beweisen zu wollen, woraus nothwendiger Weise Idealismus entspringen muß, a posteriori untersuchen. Dies verlangt die philosophische Kritik: nicht, damit wir, wie der Empiriker, an dem Aeußern hängen bleiben, sondern vermittelst jenes Scheidens nnd Sichtens, welches die Grundlage des echt philosophischen Nachforschens, Aufspürens, Wahrnehmens ist, so tief als möglich des Menschen Seele, die Natur der Gottheit, das Weltall ergründen lernen. Und wer sieht nicht ein, wie man, mit

einer solchen Anwendung der Kritik auf die Philosophie, zur echt kritischen Philosophie gelangen könne? Doch was suchen wir noch länger nach demjenigen, was wir schon gefunden zu haben glauben. So eben, wie wir uns noch erinnern, meinten wir der Naturdialektik gemäß, die wir in den Sprachen gefunden hatten, eine Philosophie zu entdecken, die wohl κατ' ἐξοχήν und einzig die Philosophie heißen könnte. Sollte diese nicht die einzig wahre kritische Philosophie sein? ja, sollte sie auch nicht dazu beitragen können, so Viele, die noch heutiges Tages, hinsichtlich der wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, durch den Transcendentalismus und Idealismus Kants und seiner Schule, in Ungewißheit gesetzt sind, aus jener idealischen, phantastischen Welt, jener Welt der noumena und phaenomena, in die wirkliche, ins Reich der Wahrheit zurückzuführen? Wäre dem so, wie würde sie uns nicht besonders jetzt, beim gegenwärtigen Zustande der Philosophie zu Statten kommen!

Denn wirklich sonderbar ist es mit jener sogenannten kritischen Philosophie des vorigen Jahrhunderts abgelaufen. Sie ist in dem unserigen, wie wir wissen, zur Naturphilosophie geworden, das Gegentheil von demjenigen, was echte Kritik bewirkt haben müßte. Diese doch, und Kant wollte es, sollte mit dem alten Erkenne dich selbst und der kritischen Untersuchung der menschlichen Vernunft anfangen. Und wie macht man es jetzt? Nicht nur verabsäumt man dieses beinah gänzlich und hat man selbst den Namen kritische Philosophie in speculative, hochspeculative umgeändert, wodurch Alles wiederum einen gewißen

poetischen Anstrich erhalten hat; sondern so ganz und gar wendet man sich, ohne Rücksicht auf den Menschen, zur Natur, oder vielmehr zur physischen Welt, daß die Philosophen allem Anscheine nach Physiker, eine gewiße Sorte von Physikern, ohne noch Naturforscher zu sein, geworden sind. Vorzugsweise entlehnt man aus der Natur, aus der physischen Welt, bei Betrachtung der menschlichen Seelenfähigkeiten, Bilder und Vorstellungen. Man nimmt fast kein philosophisches, sogar kein wissenschaftliches Buch mehr zur Hand, worin man nicht ums dritte Wort von Kräften, Naturkräften, Reizen, Polarität, elektrischen Bewegungen, penchans instinctifs und was nicht mehr? lieset. So, ja so ungewiß ist man, meine Leser! wo man einst anlanden werde, wenn man sich einmal auf jene ungestüme See des Idealismus gewagt hat. Und wirklich, schreiten wir so im Ungewissen weiter, vermengen wir so das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen, ja, wird so die physische Welt zum Maßstabe und zur Richtschnur, die denkbare kennen zu lernen, wo soll es dann noch mit uns und unserer ganzen Philosophie hinaus? Muß sie dann nicht nothwendiger Weise wieder auf Materialismus und folglich auch auf Atheismus zurückkommen, und sinken wir so nicht endlich in jenen Strudel, jenen Abgrund hinab, vor dem Kant so sehr gewarnt hat! Wie sehr müssen wir uns also jetzt nicht beeilen, von unsern Irrthümern zurückzukehren! Und was könnte uns mehr dazu behülflich sein, als echt kritische Philosophie, jene nämlich, welche ganz auf echt philosophische und kritische Untersuchung des Menschen begründet, mit

Recht Philosophie, ja, die Philosophie heißen kann?

Doch kommen wir wieder auf unser Problem, wie der Mensch zu Wahrheit gelangen müße, zurück. Wie es uns die Sprachen lehren, muß es uns hier vorzüglich am Urtheilen gelegen sein. Hierbei aber müssen wir, um dieses richtig zu thun, mit etwas Anderem und Höherem beginnen, und zwar mit demjenigen, was das Nothwendigste und zugleich das Mühsamste bei allen menschlichen Verrichtungen ist, nämlich mit Ablegen der Vorurtheile. Denn wißt Ihr, meine Leser! wißt Ihr, was Vorurtheile sind? Unsere Redensarten mögen es zeigen. Sie nehmen unseren Geist, sagen wir, ganz für eine Meinung ein, so daß wir nicht mehr mit unbefangenem Urtheile die Gegenstände beurtheilen: Sie benebeln demnach unseren Geist, so daß wir Wahrheit nicht mehr von Schein unterscheiden: ja, mit einem Worte, wie wir ebenfalls sagen, sie verblenden uns. Mit Recht drum bewährten die Alten, daß wir, zum Urtheilen, zum richtigen Urtheilen und zum Schauen des Wahren, nur unsere Vorurtheile abzulegen hätten. Sehr natürlich: denn von jenen Nebeln befreit, sehen wir gleich Alles, wofern unser Seelenauge, unser Urtheil nur gut ist, hell und klar. Ich wiederhole es nochmals: es hängt nur von uns selbst ab, um zu Wahrheit zu gelangen. Je deutlicher erstlich unser Urtheil ist, und je mehr wir uns ferner aller Vorurtheile werden entledigt haben, desto weniger brauchen wir jenes desideratum der Philosophen, das criterium veri zu suchen. Diese Gabe,

diese für den Menschen himmlische, göttliche Gabe, das **Urtheil**, und was für uns daraus folgt, oordeelkunde, soll unser Probierstein der Wahrheit sein.

Hier, dünkt mich, zeigt sich mir von weitem das Reich der Wahrheit, und um so mehr hege ich das Vertrauen, daß wir es einmal wohl noch erreichen werden, da wir so beharrlich auf der entdeckten Spur, welche *alle* Zeichen der Wahrheit und Gewißheit enthält, weiterschreitend, uns sowohl einerseits vor dem Empirismus und dessen gefährlichen Folgen, als hier anderseits vor dem zügellosen Idealismus, jenem gestadlosen Meere, jenem wüsten, ungestümen Ocean gesichert haben. Nun noch einen Schritt auf unserem Pfade vorwärts, den allerwichtigsten jedoch, was ist Wahrheit?

Plato hat uns dieses gelehrt (¹): er stellte dem Scheine Wahrheit gegenüber und so ist sie, was nicht scheint, sondern was ist. Wir hätten solches auch wohl von selbst, ohne Plato, aus unserem gewöhnlichen Sprachgebrauche ersehen können. Denn merken wir nur auf. Es ist wirklich so (²), sagen wir, wenn wir etwas bekräftigen wollen, etwas für wahr halten zu müßen glauben: und deßgleichen die Griechen. Wenn sie andeuten wollten, daß sich etwas wirklich so verhalte, wie sie behaupten, so sagten sie, daß es τῷ ὄντι so sei. Das Sein, das Wesen,

---

(¹) Init. Vol. II. P. 3. p. 220.

(²) Het is wezenlijk zoo.

die Wesenheit schreiben wir dem Wahren zu, um es von demjenigen, was scheint und kein Wesen hat, zu unterscheiden. Wesen und Schein, obgleich nicht gradezu entgegengesetzt, stellen wir durchgehends in unseren Ausdrücken einander gegenüber. Und bezeichnen wir hiermit in unserem gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht eben dasselbe, was Plato in seiner Philosophie anwies, wenn er das Wahre nannte, was ist und nicht scheint, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, und von den Ideen sagte, daß sie τὰ ὄντα seien?

Dies wäre also, nach Plato und dem Ausspruche der Sprachen, Wahrheit, und so sehen wir, daß, um uns Zugang zum Reiche der Wahrheit zu verschaffen, wir nur Schein von Wesen zu trennen haben. In der Sinnenwelt fällt dies grade nicht so schwer. Wir bedürfen dazu nur guter Sinne, besonders eines guten Gesichts. So sehen wir Alles unterscheidend, wie es in Wahrheit ist: und geschieht es deßungeachtet, daß wir Schein für Wesen, und Wahrheit halten, so ist etwas Zufälliges, ein Nebel z. B., der uns vor Augen schwebt, davon die Ursache. Stellen wir uns Reisende vor, die dergestalt ein Nebel, ein dichter Dunst überfällt: sie sehen dann Alles, was vor ihnen und um sie ist, Berge, Thäler, Bäume, Häuser, Menschen, Thiere, all dieses sehen sie, nicht wie es ist, sondern wie es scheint, in undeutlichen, unsicheren Gestalten. Kein Wunder: Alles ist vor ihren Augen vermischt, verwirrt, durch einander, und so können sie das Eine von dem Anderen nicht richtig unterscheiden; sie können nicht sehen, was jedes Ding in Wahrheit ist. Doch kaum steigt der Nebel: so sehen sie gleich wieder Alles, wie

zuvor, hell und deutlich, indem sie jetzt wieder von selbst scheiden und verbinden und Alles so sehen, wie es wesentlich, wie es in Wahrheit ist. So gelangt man in der Sinnenwelt, nach Entfernung der Hinderniße, zur Anschauung der Wahrheit. Eben so in der übersinnlichen oder denkbaren Welt; doch mit dem Unterschiede, daß hier unser Verstand nicht durch einen Zufall, einen Nebel, wogegen wir nichts vermögen, verhindert wird, Alles zu sehen, wie es ist, sondern daß wir entweder selbst Ursache des Nebels unserer Vorurtheile und Irrthümer sind, oder uns durch die Irrthümer und Vorurtheile Anderer haben blenden lassen. Dies macht hier die Sache bei weitem schwieriger, als in der Sinnenwelt: um so mehr, da wir durchgehends für unsere eigenen Meinungen, mögen sie auch noch so sonderbar, und ungereimt sein, oder Anderen scheinen, dennoch außerordentlich eingenommen sind. Um jedoch hier wie dort, aus der Dämmerung zum Licht, aus dem Ungewissen, Zweifelhaften zu Wahrheit zu gelangen, dürfen wir nur scheiden und verbinden, zu allererst aber scheiden. Das Lateinische cernere drückt dieses vollkommen aus. Es bezeichnet, wie schon erwähnt, sowohl sehen als scheiden und zeigt also an, wie wir durch Scheiden zum Sehen gelangen.

Und drücken wir nicht ebenfalls diese allgemeine Vergleichung der sichtbaren mit der denkbaren Welt vollkommen und richtig aus, wenn wir von einem scharfsinnigen Manne, einem Manne von richtiger Urtheilskraft sagen: es schimmert ihm nicht vor Augen, hell durchschaut er Alles. Wie liegt nicht auch

derselbe Begriff von klarem Durchschauen einer jeden Sache, so ganz und gar in all unseren Vorstellungen von Wahrheit! Nichts doch schreiben wir der Wahrheit häufiger und richtiger zu, als Helle, Klarheit, Licht. Licht der Wahrheit, sagen wir. Hören wir den Diocles bei unserem Hemsterhuis, wo er vom Wege der Wahrheit spricht: L'auguste vérité, sagt er, habite un temple au sommet d'un rocher inébranlable, qui touche à la demeure des dieux immortels. Il est à jamais entouré d'épais nuages, de brouillards et de vapeurs, qui rompent les rayons qui descendent de la Déesse jusqu'à nos yeux, et nous font voir son spectre irrégulier et confus, souvent bien à côté de sa position véritable. Chacun de nous voit son fantôme, suivant la refraction du nuage qui se trouve devant lui. — Méprisons nos fantômes, perçons ces vapeurs: écartons ces nuages. Quel bonheur pour nous, mon cher Aristée, si, parvenus au pied de son trône, nous pouvions voir percer la lumière à travers la route pure que nous aurions tracée ([1])! Die schönste dichterische Vorstellung vom Anschauen der Wahrheit ist die des Homer, wo Minerva jenen vor den Augen des Diomedes ausgebreiteten Nebel vertreibt, wodurch er unterscheidet, erkennt, ob er einen Gott oder einen Menschen verfolge. Daher das lateinische Sprüchwort: nubem pro Junone amplecti, welches wir häufig der Annahme der Wahrheit entgegensetzen, und auf leichtsinnige Menschen anwenden. Wahrheit also, un-

([1]) Aristée. Oeuvres, Vol. II. p. 29.

sere Sprache zeigt es uns, ist innigst mit Wesenheit verbunden. Keine Wahrheit ohne Wesenheit.

So hätten wir denn nur Schein von Wesen zu trennen, um Eintritt ins Reich der Wahrheit zu erlangen. Und, was nun die Mittel betrifft, um jenen Schein zu vertreiben, so sehet von hier, meine Leser, von dieser Höhe, die wir erreicht haben, auf all unsere früheren Untersuchungen herab, und verfolget die Naturdialektik, wie wir sie in den Sprachen entdeckt haben. Von selbst sehen wir, daß man durch Wahrheitsliebe zuerst, und besonders durch unseren Wahrheitssinn und dessen Wirkung, durch Urtheilen, Fassen, Begreifen, Merken, Aufmerken, Ueberlegen, d. h. Sprechen mit sich selbst, sich Rechenschaft von Allem geben, und dergleichen mehr, dorthin, zu Wahrheit gelangen müsse. Durch dieses Alles doch, und besonders das Urtheilen, durch jenes ursprüngliche Theilen, welches zum Wesen unserer Seele zu gehören scheint, unterscheiden wir Wesen von Schein, und sehen das Wahre. Ist aber dieses hinreichend, wird man sagen, um ins Reich der Wahrheit einzutreten? Wie Vieles giebt es nicht, was unsere Fassungskraft bei weitem übersteigt, z. B. das Wesen der Gottheit? Wird man dieses auch, wie das Uebrige, durch Unterscheidung des Wesens vom Schein, ergründen können? Es ist etwas Anderes, meine Leser, ins Reich der Wahrheit eingelassen zu werden: etwas Anderes, über dieses und alle ähnlichen erhabenen Gegenstände der Wahrheit gemäß Urtheil zu fällen. Plato begnügte sich, nur den Weg der Wahrheit zu zeigen: und darauf schränke ich mich auch ein.

Wir werden in der Folge, wann wir unser zweites Problem: Wie gelangt der Mensch zu Tugend? aufgelöset haben, das Reich der Wahrheit, welches zugleich das der Tugend ist, noch deutlicher und vollständiger, wie ich hoffe, erblicken; aber auch dann werde ich mich begnügen, Euch den Eingang dazu geöffnet zu haben. Was nun die Natur und das Wesen der Gottheit betrifft, auch dieses meine ich, kann man, hauptsächlich durch Unterscheidung des Wesens vom Schein, einigermaßen ergründen. Denn was ist dazu anders erforderlich, als von dem höchsten Wesen dasjenige, was es nicht ist, zu trennen, vorzüglich Alles, was wir veränderlich, unbeständig, trügerischen Schein nennen, wie es Plato machte, als er die Natur desselben zu erklären suchte ([1]). So bleibt uns, nach dieser Absonderung, das Wesentliche, Wesenheit und Wahrheit. Und was ist es, meine lieben Leser, was doch ist es, das wir, außer der Weisheit und Güte Gottes, in dem beständigen Wechsel des Lebens zu unserer Hoffnung, nnd Ermuthigung, gründlich zu erkennen, mehr nöthig haben, als gerade jenes Wesentliche, das Wahre? Habt ihr aber, um auch hier aus unseren gewöhnlichen Ausdrücken Licht zu schöpfen, habt Ihr wohl darauf geachtet, wie wir eben diese richtige, diese erhabene Vorstellung der Gottheit, in unseren Sprachen ausdrücken? Nennen wir doch die Gottheit das Opperwezen, l'Être suprême? Und deuten wir nicht mit dieser Benennung von selbst an, daß wir das Wesen, das höchste

([1]) Init. Vol. III. 218.

Wesen, das Wesen aller Wesen, wodurch die Natur in Wesenheit und Wahrheit gegründet ist, darunter verstehen?

Wir wagen es nicht, sage ich, in das Reich der Wahrheit einzutreten, aber, nachdem wir demselben so nahe gekommen sind, was dünkt Euch, meine Leser! muß es uns nicht schon sehr erhaben scheinen, daß wir das Wesen darin herrschen sehen, welches die Wahrheit selbst ist? Und läßt sich in der That zugleich etwas Einfacheres denken, als dasjenige, was wir jetzt nach all unserem Forschen darunter verstehen? Denn was ist dieses anders, als daß der Mensch eingehüllt in die Nebel des Scheins, durch Scheiden und Verbinden, vorzüglich aber durch Scheiden, Alles so sieht, wie es ist?

Wie gelangt der Mensch zu Tugend?

> Ἀλλ' ἦμεν καταγελαστότατοι, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς χερσὶν ἔχοντες, ζητοῦσι ἐνίοτε ὃ ἔχουσι.

Wahrlich, werden meine Leser denken, eine ganz andere Behandlungsart der Philosophie, als welche man gewöhnlich bei den Philosophen, wenigstens bei den Methaphysikern antrifft: so kann ja wohl Jeder Philosoph werden. Und so muß es uns wohl vorkommen, ich gestehe es gerne; dieses jedoch war es eben, was ich vorhersah, als wir mit unsern Forschungen einen Anfang machten. Die Metaphysiker haben sich fortwährend die Sache erschwert. Sie gingen von tiefsinnigen, ganz abstracten Untersuchungen aus. Denn mit dem Wahrnehmen und Aufmerken der Empiriker nicht zufrieden, suchten sie alsbald, nach so genannten Gründen a priori, um daraus, wo möglich, Alles herzuleiten, und durch ein solches fortgesetztes Urtheilen endlich zu festen Schlüssen und zu Wahrheit zu gelangen. Und so wurde freilich, mitten unter diesen abstracten, dunkeln Betrachtungen, ein durchdringender Blick erheischt, um irgend Etwas zu

entdecken und kennen zu lernen. Verfährt man aber so, wie wir uns eben bemüht haben: fängt man, ohne sich zuerst noch um das a priori oder a posteriori zu bekümmern, wie es eben die Natur vorschreibt und auch die Empiriker nicht ohne Ursache thun, mit Wahrnehmen, mit Aufmerken, mit Untersuchen, Erforschen, Nachspüren an, und zwar solches, was dennoch die Empiriker nicht beobachten, nach einem Leitfaden, dem man folgen kann, dann sieht und entdeckt man ohne Mühe Vieles, auch ohne so außerordentlich scharfsichtig zu sein, und wird man ohne es zu wissen Philosoph. Auf diese Weise nimmt man, welches, wie wir erfahren, zur Beantwortung der wichtigsten Fragen führt, Spuren in den Sprachen wahr, die der menschliche Geist im Laufe der Zeiten früher oder später darin zurückgelassen hat. Wie viele solcher Spuren haben wir darin nicht schon gefunden! Und in der That hat man diese Naturausdrücke, als Sinn, zintuigen, Urtheilen, Fassen, opleiding, onderwijs, rede, denkbeelden, Wesen und Schein, und so viel andere, hat man sie nur in gewisser Reihenfolge anzuführen und vorzustellen, um daraus die ganze Entwicklung des menschlichen Verstandes zu erklären, ja selbst — und wie wichtig ist dieses nicht! — um dadurch den Weg der Wahrheit zu finden. Dies ermuthigt, nicht wahr meine Leser! um unsere Forschungen weiter fortzusetzen, und den Menschen sich auch als sittliches Wesen entwicklen zu sehen. Und wißt Ihr, was mir so vorzüglich bei dieser Art zu philosophiren gefällt? Dieses, daß wir uns so vollkommen davon überzeugt

halten können, auf festem Boden fortzuschreiten. Wir halten uns weder bei Muthmaßungen, noch bei gewagten Hypothesen auf, sondern in der Schule des Sokrates und Plato unterwiesen, und dem Leitfaden dieser Schule folgend, scheint uns die Natur selbst bei jedem Schritte, den wir thun, aus den Sprachen zuzurufen: »Geht nur getrost weiter, ihr seid auf dem rechten Wege." Wohlan, schreiten wir denn auch in unseren Forschungen weiter, und fragen wir ferner: Wie gelangt der Mensch zu Tugend?

Um einstens doch zu Weisheit zu gelangen, was den Hauptgegenstand unserer Forschungen ausmacht, ist es gewiß nothwendig, daß wir zu Wahrheit gelangen; doch ist dieses dazu noch nicht hinreichend. Auch Tugend fordern wir vom Weisen: Kopf und Herz muß bei ihm in vollkommner Uebereinstimmung sein: durch sittliche sowohl, als geistige Vervollkommnung muß er sich auszeichnen: mit einem Worte, er muß selbstständig werden. Was dieses Alles bedeute und was wir dem zufolge zu verrichten haben, können wir aus eben diesem Worte selbstständig schon hinreichend erklären. Wir müssen, nach dessen Andeutung, den Menschen dahin bringen, daß er auf sich selber stehe, fest stehe auf dem Wege der Wahrheit, den wir angewiesen haben, damit er festen Trittes, ohne hierhin und dorthin abzuweichen, zum Reiche der Wahrheit und Tugend fortschreite. Wir werden ihn also, da es hier auf Sittlichkeit ankommt, nach unserem gewöhnlichen Ausdrucke, bilden, zu Tugend und sittlicher Vervollkommnung bilden müssen. Doch dazu

nebst Anderem wird es zu allererst nöthig sein, daß wir den Menschen gründlich und durch und durch kennen lernen. Wir müssen ihn zuerst, nach Anweisung der Sprachen, hinsichtlich seines Begehrungsvermögens betrachten, wie er durch seine Begierden und Leidenschaften angetrieben wird: dann, wie er mit diesen Begierden und Leidenschaften kämpft, und dieselben besiegt: und endlich, wozu wir wohl hauptsächlich einer tieferen Erforschung und Ergründung seiner sittlichen Natur bedürfen werden, wie er sich als sittliches Wesen, in seiner hohen Würde zeigt. Wahrlich wichtige Untersuchungen! Doch ist es auch eine schöne Aufgabe, welche wir zu lösen versuchen, unsere Moral durch die Sprachen aufzuklären, ja, daraus die Principien der echten Moral zu schöpfen, so wie wir aus denselben die Principien einer richtigen Dialektik herzuleiten suchten: und ich glaube zu durchschauen, daß sich in eben denselben Sprachen, diesen Spiegeln der menschlichen Seele, die Grundzüge sowohl unseres Begehrungs- als Erkenntnißvermögens wahrnemen lassen. Versuchen wir sofort, wessen wir fähig sind.

Der Mensch,

hinsichtlich seines Begehrungsvermögens, als leidendes und bedürftiges Wesen betrachtet.

Leidend sowohl, als thätig, ist der Mensch, wie uns die Alten gelehrt haben. Weit deutlicher aber, als jene alten Philosophen, können uns dieses unsere Sprachen anweisen. Wir erleiden Rührungen, Affecte von Lieb und Leid: Eindrücke empfangen wir von demjenigen, was wir sehen, besonders aber von dem, was wir hören: tiefen Eindruck macht auf uns eine Lehre, ein Rath, eine Rede. All diese Wörter und Redensarten drücken einen leidenden Zustand aus. Doch thun dieses noch bei weitem mehr diejenigen, welche heftige Begierden bezeichnen. Hartstogten nennen wir diese meistens, wie Leidenschaft der Liebe, der Rachsucht, die uns hinreißen, außer uns selbst setzen, so daß unser Verstand, unsere Vernunft schweigt. *Πάϑη* nannten sie die Griechen, woher das spätere passiones, passions abstammt. Eben so sagen die Deutschen Leidenschaften. Leidend verhalten wir uns bei alle dem, wie es aus diesen Ausdrücken erhellt, und darum verglich Plato den Menschen mit

Puppen, welche, durch Fäden gezogen, Kindern zur Ergötzung und Belustigung dienen. »Wahrlich,“ sagte er, »so verhält es sich mit dem Menschen: durch Lust und Schmerz und allerlei Leidenschaften bald hieher bald dorthin gerissen, ist er ein Spielball höhrer Wesen.“ Doch woher unsere Leidenschaften? Woher besonders diejenigen, welche aus unserem Begehrungsvermögen entstehen? Kein Philosoph hat uns dieses je deutlicher und vollständiger fühlen lassen, als Diotima in Plato's Gastmahl, wo sie aus der Bedürftigkeit des Menschen den Ursprung der Liebe herleitet. Es ist wirklich Bedürftigkeit, aus der unsere Begierden entstehen, und darum sind dieselben so heftig. Der gesättigte Löwe fügt dem Lamme kein Leid zu; doch ausgehungert, durch Mangel an Nahrung getrieben, verschlingt er was ihm begegnet. Dies also ist die Art und Wirkung der Bedürftigkeit und ebenso des Begehrens, wie es dieses Wort selbst andeutet. Es ist mit Gier verwandt: nebst Begehren findet man im Deutschen auch noch Gieren und daher gierig, geldgierig, ehrgierig, lehrbegierig: es drückt gleichsam das Streben des Geiers (1) aus, der über seiner Beute schwebend darauf niederschießt: und gleicht dem nicht der Mensch, der durch Rachsucht z. B., die heftigste aller Begierden und Leidenschaften, hingerissen, nach Blut dürstet, und nicht ruht, bevor er diesen Durst gelöscht, diese Leidenschaften befriedigt hat? Das Heftige dieser Leidenschaften drücken wir mit dem Worte

(1) Im Holländischen Gier; auch unser Geier stammt bekanntlich von Gier ab.

hartstogt, seiner ganzen Kraft nach aus. Es ist dem ademtogt, dem Keichen beim Nachsetzen dessen, was man verfolgt, entlehnt, und auf das hart (Herz) übergetragen, stellt es uns den Menschen vor, der seinen feurigen Begierden und Leidenschaften freien Lauf läßt.

So, glaube ich, müssen wir es anfangen, um unser Begehrungsvermögen genau kennen zu lernen. Gelingt uns dieses, so können wir ferner sehen, wie dasselbe mit unserem Erkenntnißvermögen und unserer Vernunft in Uebereinstimmung kommen müsse, und wie der Mensch zu Selbstständigkeit gelangen könne. Schreiten wir also dergestalt in unseren Untersuchungen fort.

Leidend, und gleichfalls, wie wir sehen, bedürftig ist bei all dem der Mensch, wie wenig er uns dieses auch scheinen möge: denn der Rachsüchtige kommt uns bei Verfolgung seines Feindes sehr thätig vor; dennoch ist er es nicht: er ist vielmehr schwach, indem er sich durch seine Leidenschaften hinreißen läßt. Dies ist im Menschen eine Quelle vieles Bösen, doch zugleich auch vieles Guten und Vortrefflichen. Liebe, die edelste aller Leidenschaften, welche het leven van ons leven (¹) ist, verdanken wir dieser Bedürftigkeit und Schwäche. Kein Verlangen, keine Liebe ohne Bedürftigkeit: wie aus den Sprachen erweislich, besonders aus dem desiderare der Lateiner, welches verlangen und begehren, doch ursprünglich mangeln und bedürfen bezeichnet. Ihr kennt, meine Leser! die alte Fabel des Aristophanes beim Plato vom Entstehen der Liebe

(¹) Die Seele unseres Lebens.

unter den Menschen. Daraus ersehen wir, wie der Mensch diesem seinen leidenden, bedürftigen Zustande sein größtes Glück, ja, seine Tugend verdanke. Doch bemerktet Ihr wohl, wie jene Fabel, so zu sagen, in unseren Sprachen liegt, und von selbst daraus entwickelt werden kann? Ich werde Euch darauf führen: denn dieses würde doch wohl sicher dafür sprechen, ja, es beweisen, daß sie ganz aus der Natur genommen sei.

Vernehmt also in wenigen Worten, was der griechische Lustspieldichter auf seine so recht komische Weise ausführlicher erzählt.

»Ich will euch, sagt er zu seinen Tischgenossen, die Natur und die Macht der Liebe zu erklären suchen: Anderen mögt ihr hernach wiederum davon mittheilen. Ursprünglich war jeder Mensch ein Ganzes, nicht, wie jetzt, eine Hälfte von demjenigen, was er früher war. Er war von kugelrunder Gestalt, hatte vier Hände, vier Beine, zwei von einander abgewandte Gesichter an einem Kopfe, vier Ohren, zweifache Schamglieder und alles Uebrige dem entsprechend. Er ging aufrecht, wie wir jetzt, wohin er wollte; wünschte er jedoch schnell fortzueilen, so bewegte er sich auf jene acht Glieder gestemmt, behende im Kreise fort, wie man es noch heutigen Tages Buben machen sieht, welche auf Händen und Füßen ihr Rad schlagen. Ferner gab es damals unter den Menschen drei Geschlechter, nicht, wie jetzt, zwei, das männliche und weibliche, sondern noch ein drittes Geschlecht, das aus Beiden bestand: man heißt es jetzt ἀνδρογυνόν. So nun waren ursprünglich die Menschen: und so besaßen sie außerordent-

liche Leibesstärke und waren hochfahrenden Sinnes: sie wagten es sogar, die Götter anzugreifen, und, was Homer von Ephialtes und Otos meldet, wird auch von ihnen erzählt, daß sie den Himmel bestürmten, um sich die Götter zu unterwerfen. Jupiter also und die übrigen Götter berathschlagten, was zu thun sei, und geriethen in Verlegenheit. Denn sie konnten sich nicht dazu entschließen dieselben zu tödten, und, wie damals die Giganten, so jetzt das Menschengeschlecht mit dem Blitzstrahl zu vernichten: damit wären ja auch die Ehrenbezeugungen und Opfer, die sie von den Menschen erhielten, dahin gewesen; aber auch anderseits, sie so fortfreveln zu lassen, auch das war keineswegs zu dulden. Endlich, nach langem Hin- und Hersinnen, spricht Jupiter: ich glaube ein Mittel gefunden zu haben die Menschen fortbestehen zu lassen und zugleich ihren Muthwillen einzuschränken, wenn ich sie nämlich schwächer mache. Ich werde sie, sagte er, der Reihe nach mitten durchschneiden: so werden sie zugleich theils schwächer, theils, durch Vermehrung ihrer Zahl, uns auch nutzbarer. Vor der Hand gehen sie denn aufrecht auf zwei Beinen; wofern sie aber wiederum etwas Böses unternehmen, und sich nicht still und ruhig verhalten wollen, so schneide ich sie nochmals durch, so daß sie ferner auf einem Beine forthinken. Dies gesagt, schnitt Jupiter die Menschen entzwei, und, sobald er einen durchgeschnitten hatte, befahl er dem Apollo demselben das Gesicht nach dem Durchschnitte umzukehren, damit er sich durch dessen Anblick fernerhin sittsamer betragen solle. Doch war dieses Alles kaum geschehen, als sich jeder Theil entweder

vom männlichen, oder vom weiblichen, oder auch von beiderlei Geschlecht, augenblicklich nach seiner eigenen Hälfte sehnte und sich damit wiederum gänzlich zu vereinigen strebte." ([1])

Hier haben wir also den Ursprung der Liebe bei den Menschen, und zugleich, was der Mensch seinem leidenden, bedürftigen und schwachen Zustande zu verdanken hat. Thätig war er anfangs, aber dadurch selbstsüchtig, hochfahrend, böse, ja, gottlos; doch kaum ist er durchgeschnitten, als auch sogleich seine Thätigkeit aufhört: Liebe treibt ihn zu seiner anderen Hälfte, und nun genießt er in den Armen der Liebe und Freundschaft das höchste Glück, und wird sittsam, tugendhaft, gottesfürchtig. Doch, meine Leser! wie oben erwähnt, bemerktet Ihr nicht von selbst in der Erzählung des Aristophanes, wie eben diese Fabel in unseren Sprachen liegt? Nennt nicht der Mann bei uns seine Gattinn, seine wederhelft, sa moitié, und wurde so nicht Virgil von seinem Busenfreunde Horaz: animae dimidium meae genannt? Kaum braucht man Dichter zu sein, um einzig aus diesen Wörtern und Ausdrücken eine solche Fabel zu dichten.

Keine Liebe, doch so auch keine wahre Selbstgenügsamkeit, keine Selbstständigkeit, ohne Bedürftigkeit. Auch dieses, meine Leser! glaube ich Euch, sowohl aus einer alten Fabel, als aus den Sprachen erklären zu können. Hören wir denn Diotima bei Plato, wo sie uns die Geburt des Eros erzählt. »Die Mut-

([1]) Symp. 189, 190.

ter des Eros," sagt sie, »ist Penia: der Vater, Poros. Zum Geburtsfeste nun der Aphrodite war Penia — Bedürftigkeit oder Armuth bezeichnet dieser griechische Name — nicht eingeladen, und so blieb sie, ungebeten, an der Pforte des Palastes stehen, umherspähend und in Erwartung dessen, was ihr vielleicht von diesem Feste anheim fallen möchte. Lange verweilte sie daselbst, doch endlich kam Poros — auch dieser Name hat seine Bedeutung: es wird damit Jemand, der viel besitzt, in Ueberfluß lebt, reich und vermögend ist, angedeutet — Poros also kam endlich heraus, und, da er sich bei dem Mahle an Speise und Trank bis zum Uebermaße gelabt hatte, fiel er hier, von Wein und Schlaf überwältigt, nieder. Kaum sah dieses Penia, als sie, bei ihrer Schlauheit, auf eine List sann, leise zu ihm hinschlich, sich zu ihm legte, und — die Folge ihrer List und Ueberlegung war, daß sie zur bestimmten Zeit Eros — bei uns heißt das Kind Liebe — zur Welt brachte." Keine Fabel drückt vollständiger den Ursprung und die Natur der Wünsche und Begierden, besonders die der Liebe, aus. Sie entwickelt vollkommen, was im genannten desiderare der Lateiner, was im regretter der Franzosen, ja auch in den Ausdrücken aller Völker enthalten ist, wenn sie von Befriedigung, von Sättigung der Begierden reden. Doch eben diese Fabel, eben diese Wörter lassen uns hinreichend und gründlich einsehen, wie viel Gutes und Herrliches uns aus jener Bedürftigkeit ersprieße. »Die Liebe ist arm," so fährt die weise Diotima fort, »doch zugleich reich; bedürftig, doch führt sie uns zugleich zum Ueberfluß: sie gleicht ihrer Mutter, doch

auch zugleich ihrem Vater; mit anderen Worten und ohne Sinnbilder: Liebe, welche bei uns aus Bedürftigkeit entsteht, läßt uns zugleich diese Bedürftigkeit befriedigen und den Mangel ersetzen."

Wir sind gewöhnlich so stolz und eingebildet auf dasjenige, was wir vermögen, daß wir uns ungern den Menschen, als bedürftiges Wesen, vorstellen; doch aus den Sprachen, wie schon erwähnt, und solchen alten Fabeln, müssen wir uns davon überzeugen. Haben wir damit begonnen, so werden wir erst fassen, welcher Art und wie groß unser Vermögen sei. Jenes Befriedigen setzt ein Verlangen in unserem Inneren voraus: wir suchen und streben dieses Fehlende zu ergänzen, diese Bedürftigkeit zu befriedigen, und so werden, bei diesem Suchen und Streben, alle Vermögen geweckt, die bis jetzt in uns schlummerten: so entwickelt sich in uns eine Kraft, eine wunderbare Kraft, wodurch wir uns Alles zu vermögen getrauen. Daher wird die Liebe unüberwindlich genannt. Dieses Alles rührt von unserer Bedürftigkeit und Schwäche her: ohne diese, keine Liebe, und ohne Liebe, keine so erhabene, göttliche Kraft im Menschen.

So nun ist, nach Andeutung der Sprachen, wie der alten Fabeln, die hierin von nicht geringerem Gewichte sind, unser Begehrungsvermögen beschaffen. Wir könnten es jetzt schon einigermaßen, um die Vortrefflichkeit der sittlichen Natur des Menschen kennen zu lernen, und ihn desto besser zu Tugend zu bilden, mit unserem Erkenntnißvermögen vergleichen.

Der Mensch erhebt sich, als vernünftiges Wesen, weit über die Thiere: was er besonders, wie uns erhellte, dem Vermögen zu urtheilen und aufzumerken zu verdanken hat; doch stellen wir ihn hier, als sittliches Wesen, den Thieren gegenüber, was ist er dann nicht in unseren Augen der Liebe schuldig! Die Thiere werden lediglich durch Geschlechtstrieb angetrieben, oder, falls sich auch unter ihnen, beim Paaren, ein gewisser Instinct von Gutwilligkeit, Zuneigung, Treue zeigt, so ist dies doch nur Instinct und kann nicht eigentlich Liebe genannt werden. Der Mensch allein ist für Liebe empfänglich, und Liebe, wie wir sagen, ist ihm het leven van het leven ([1]). In eben dem Gastmahle Plato's, worin jene beiden schönen Fabeln vorkommen, unterscheidet Pausanias sehr richtig die gemeine und die himmlische Liebe. Er versteht unter jener den Geschlechtstrieb und überhaupt all jene wilden Lüste und Triebe, die der Mensch mit dem Thiere gemein hat, oder die ihn auch wohl unter das Thier herabwürdigen. All dieses bezieht sich nach ihm auf den Körper und die sinnlichen Begierden; doch so stellt er uns die Liebe, die eigentliche Liebe, die himmlische, in ihrer ganzen Lauterkeit und Erhabenheit vor Augen. Sie will sich, sagt er, so wenig als möglich mit dem Körper befassen, sondern gehört ihrer Natur nach der Seele an: auch ohne Unterschied des Geschlechtes verbindet sie Menschen mit einander und dies zwar durch Trieb zum Guten und Edlen, durch Streben nach Tugend und sittlicher Vervollkommnung. Er

---

([1]) Die Seele des Lebens.

stellt uns ein Heer von Freunden vor, worin die Liebe, die himmlische, herrscht. Was würden diese, sagt er, nicht für einander und für den Staat ausrichten! Von allem Bösen würde sie gegenseitige Scham abhalten, zu allem Guten und Edlen würde sie gegenseitiger Wetteifer um Tugend und sittliche Vortrefflichkeit führen. Unüberwindlich wäre ein solches Heer. »Die Liebe ist es,« sagt er, »welche den Menschen mit Begeisterung für das Gute erfüllt, ja, ihn freiwillig für einen Anderen sterben heißt, wie es so viele Beispiele älterer und neuerer Zeit beweisen.« So Pausanias bei Plato: und wer ersieht hieraus nicht, wie hoch die Liebe den Menschen über das Thier erhebe?

Leven und lieven sind in unserer Sprache, hinsichtlich ihres Lautes, sehr nahe verwandt, und so auch das Leben und Lieben der Deutschen. Drücken wir nicht auch durch diese gleichlautenden Wörter, wie es öfters in den Sprachen geschieht, Verwandtschaft der Begriffe aus, und deuten wir damit alsdann nicht gerade dasjenige an, was die Deutschen so gerne und so oft sagen: kein Leben ohne Liebe?

Ich wiederhole hier, was ich schon gleich Anfangs gesagt habe: es ist sonderbar, daß man so, in allen Jahrhunderten, die Liebe aus der Philosophie verbannet und sie nur dann und wann und immer nur auf kurze Zeit ihre Stelle in derselben wieder erlangt hat. Denn wie kann man zu Wahrheit gelangen ohne Wahrheitsliebe? Und hier, wo wir von der Sittlichkeit des Menschen reden, sehen wir hier nicht aus der Fabel des Aristophanes und aus unserem wederhelft, aus Diotima's Vorstellung der Liebe und aus alle dem,

was wir daraus hergeleitet, ersehen wir daraus nicht vollständig, welchen Einfluß die Liebe auf unsere sittliche Natur habe, ja, daß wir, ohne die Liebe, ganz unmöglich sittliche Wesen sein können?

Wenn aber die Liebe alles dieses für den Menschen ist, wenn er wirklich, wie ich eben sagte, durch Liebe lebt, so könnte man wohl leicht fragen, ob denn nicht die Liebe für sich selbst und einzig hinreichend wäre, um uns zu Tugend und zu jener Festigkeit zu bringen, wodurch wir auf uns selbst stehen und auf dem Pfade der Wahrheit standhaft fortschreiten? Diese Idee, ich gestehe es, gefällt mir. Wir sprechen auch gerne vom Liebenswürdigen der Tugend: aus Liebe zur Tugend das Böse zu unterlassen, ist ein schöner Grundsatz: oderunt peccare boni virtutis amore. Sagen wir auch nicht: ohne Aelternliebe, ohne Bruderliebe, ohne Menschenliebe wird Keiner je ein guter Mensch? So verhält es sich wohl mit alle dem, ich muß es eingestehen und thue es gerne; aber sprechen wir auch nicht von gewisser vindictae amor, von amor habendi, die mit auri sacra fames von gleicher Bedeutung ist? Erwähnten wir selbst nicht eben unreiner Liebe? Ich folgere daraus, daß sich Liebe auch wohl mit unreinen Trieben vereinige, wie mit Haß und Rachsucht, wovon wir oben sprachen, auch mit Habsucht: nicht, als ob sie deßhalb rachsüchtig oder habsüchtig würde: wie wäre dies möglich? eben so wenig kann sie dieses werden, als daß sie haßte; doch sie vereinigt sich wohl zuweilen damit, wie ich sage, und so wird sie oftmals davon beherrscht und dergestalt artet sie selbst in Fehler und Laster aus. Die ärgsten Menschenhasser haben

gewöhnlich am feurigsten geliebt. Es wird also außer Liebe noch etwas Anderes im Menschen erfordert, wodurch er Acht geben und wachen muß, daß Liebe bei ihm nicht in Fehler und Laster ausarte. Und ist nicht ferner der Mensch, der durch Liebe angetrieben wird, im Grunde leidend? Alle Begierden, Verlangen, Affecte, hartstogten, sind πάϑη, Leidenschaften, passions, wie es uns die Sprachen gezeigt haben. Wie könnte uns also Liebe allein, ohne ein thätiges Vermögen, zu Tugend führen? Doch überdieß, was sie auch auf den Menschen, als sittliches Wesen, zu seiner Tugend und sittlichen Vervollkommnung auszuüben vermag, der Mensch ist, wie man sich zu jeder Zeit und bei allen Nationen über ihn geäußert, vernünftiges Wesen und wird, als solches, als durch die Vernunft geleitet, und besonders durch die Vernunft seine Herrschaft über Alles ausbreitend, über die übrigen Geschöpfe, als vernunftlose, gestellt. Wir müssen hier also wohl vorzüglich auf die vernünftige Natur des Menschen Acht haben, wie sein Erkenntnißvermögen mit seiner Sittlichkeit und seinen Affecten, und überhaupt mit seinem Begehrungsvermögen in fortwährendem Streite sei, und wie viel nicht dazu gehöre um ihn in diesem schweren Kampfe durch Selbstbeherrschung, selbstständig zu erhalten. Eine lange Untersuchung, ich sehe es vorher, wird dieser Streit des Menschen mit sich selbst erfordern; doch die Sprachen werden uns, wie ich denke, abermals die Sache erleichtern.

Wie wird der Mensch zum thätigen und selbstständigen Wesen?

Schon mehrmals machte ich meine Leser, in unseren Platonischen Untersuchungen, auf das Bild aufmerksam, dessen sich Plato bedient, um uns die Wirkung der Vernunft, wie sie den Menschen zu Tugend leite, anschaulich zu machen. Ich meine seine Vorstellung der beiden Pferde im Phaedrus, mit dem Fuhrmanne, der dieselben lenkt, welches wohl die wahre Vorstellung des sinnlichen und zugleich vernünftigen Menschen sein wird. Ich will hier dieses Bild, mit Weglassung der erhabenen dichterischen Ausdrücke, nur in seinen Grundzügen entwerfen, um so mehr, da es nicht nur die Oberherrschaft der Vernunft im Menschen, sondern zugleich den Einfluß, den heilsamen Einfluß der Liebe, um uns zu Tugend zu führen, andeutet. Auch kann uns dasselbe auf den richtigen Begriff von Willen, und, was dazu gehöre, um unseren Willen kräftig wirken zu lassen, leiten. Und ferner, liegt es auch der Hauptsache nach in unseren Sprachen.

Im Menschen, sagt dort Sokrates bei ihm, wohnt ein wilder wüster Trieb, eine rasende Begierde nach Lüsten; doch zugleich ein gewisser Begriff vom Guten und Edlen, und ein Verlangen nach demselben. Beide sind dann und wann im besten Einverständnisse, doch auch zuweilen im heftigsten Streite begriffen: und,

wenn das Verlangen nach dem Guten durch die Herrschaft der Vernunft bei uns die Oberhand behält, entsteht daraus Mäßigkeit und Tugend; reißt uns aber jener wilde Trieb, ohne sich um die Vernunft zu bekümmern, zu den Lüsten hin, so kommen wir zu Uebermuth und den verschiedenartigsten Lastern. Stellt euch ein Paar Pferde vor, welche durch die Vernunft gelenkt werden. Das eine Pferd, jener wilde Trieb, ist wüst, hitzig, unbändig; das andere hingegen von guter Art und folgt dem Zügel, welchen die Vernunft in Händen hat. Mühsam, höchst beschwerlich fällt ihr diese Leitung: denn weder Zaum noch Peitsche kann ihr nützen, um jenes ungestüme Thier zurückzuhalten, oder durch Schrecken und Strafe zu bändigen: durch feurige Lüste angespornt, stürmt es wüthend fort. Unmöglich wäre es ihr sogar, ihre Herrschaft länger zu behaupten und ihrer Sache Herr zu werden, wenn nicht das andere Pferd, jenes Verlangen nach dem Guten und Edlen, auf ihre Stimme horchte, und jenes wüthende Thier neben sich, mit Kraft zurückhielte, damit es dasselbe nicht aufs Aeußerste treibe. So nur, spricht Sokrates, nachdem er diesen Streit mit all dessen Wechsel beschrieben hat, so nur wird es zuletzt der Vernunft möglich, jenes Paar Pferde gut zu lenken und nur auf diese Weise kann der Mensch zu Tugend und Selbstständigkeit gelangen ([1]).

Dieses ist, sage ich, die wahre Vorstellung des Menschen, als sinnliches und vernünftiges Wesen. Ohne Liebe zu Tugend kann er unmöglich zu Tugend

---

([1]) Phaedr. 237. D. 253. D. Init. Vol. III. p. 21.

und sittlicher Vollkommenheit gelangen. Doch ist dazu die Herrschaft der Vernunft nothwendig: und dieses Letztere, die Lenkung jener Pferde, wunderbar ist es, wie solches in unseren Wörtern und Redensarten ausgedrückt wird. Wir reden doch, so oft wir der Selbstbeherrschung des Menschen erwähnen, von einem im Zaume Halten, Bezähmen, Bezüglen der Leidenschaften. Der Mensch, sagen wir, wofern er nicht durch die Vernunft gelenkt wird, rennt in sein Verderben, und daher unser Ausdruck, den wir, ohne an Plato's Pferde und Fuhrmann zu denken, oder sogar je davon gehört zu haben, beständig von der Vernunft gebrauchen: sie müsse bei uns die Zügel in Händen halten. Würde man nicht wiederum aus diesen Ausdrücken, welche sich in allen Sprachen vorfinden, eine ähnliche dichterische Vorstellung, als welche im Phädrus vorkommt, der Hauptsache nach dichten können?

Aber besonders ist es bemerkenswerth, wie wir mit derselben Vorstellung vom sittlichen Menschen, schon gleich manchen Philosophen übertreffen, der sich noch mit jener gewöhnlichen Vorstellung begnügt, als ob die Vernunft an und für sich hinreichend sei, um uns zu Tugend zu führen. Denn wie wäre dieses wohl möglich? Die Leidenschaften sind so heftig in uns: sie spornen den Menschen an, um in ungestümer Hitze fortzujagen, fortzurennen: wie hätte die Vernunft allein das Vermögen, ihn in dieser Wuth zu bändigen und zu beherrschen? Diese Betrachtung nimmt um so mehr an Gewicht zu, wenn wir über dasjenige, was uns die Sprachen hinsichtlich der Vernunft gelehrt,

nachdenken. Eigentlich ist sie Gespräch, Gespräch des Menschen mit sich selbst ([1]). Was nützt sie uns auf diese Weise, um uns selbst zu beherrschen? Ziehen wir noch außerdem die Erfahrung zu Rathe. Wie mancher Philosoph, der immer mit kalter Vernunft über sich nachgedacht, und gleichsam mit sich selbst über sich selbst gesprochen und gehandelt hatte, wurde kaum durch seine Leidenschaften bestürmt, als er, ungeachtet des Vermögens seiner Vernunft, durch dieselben überwältigt ward! Dies rührt, wird man sagen, daher, weil er sich damals seiner Vernunft nicht bediente. Aber, fragen wir, warum bediente er sich derselben nicht? War es nicht deßwegen, weil sie jener Uebermacht der Leidenschaften unterliegen mußte? Und hier handelt es sich gerade um Bändigung der brennenden Begierden und Leidenschaften; doch sehen wir nur, wie schwach, wie wenig die Vernunft für sich selbst auch dann genüge, wann nur Neigungen, verkehrte Neigungen über uns die Oberhand bekommen. Wie oft geht es uns nicht, wie die Alten sagten: video meliora proboque, deteriora sequor. Man sieht ein, was man thun müsse und billigt es: und doch thut man es nicht. Noch mehr: unser Wille gebietet uns dieses zu thun, und dennoch verschieben wir es von einem Tage zum anderen, oder verrichten etwas Anderes. Hier wird man nicht sagen, daß wir unsere Vernunft nicht gebrauchen: im Gegentheil: oft geben wir uns selbst und Anderen die Lehre: nicht so viel Worte, sondern mehr Thaten.

([1]) Siehe oben S. 20.

Man sieht also, daß diese Sache nicht so mit einem Machtspruche, die Vernunft muß unsere Leidenschaften und Neigungen regeln, abgemacht wird. Es gehört mehr dazu, und zwar hauptsächlich dasjenige, woran so viele Philosophen zu jeder Zeit nicht im mindesten gedacht zu haben scheinen, obgleich es nicht weniger in unseren Sprachen, als in Plato's Vorstellungen angedeutet wird: Liebe zur Tugend. Inzwischen mögen wir sowohl von eben jenen Philosophen, jenen Rationalisten in den moralischen Wissenschaften, als vom Plato, lernen, daß, vermag auch die Vernunft nicht Alles, sie doch Vieles bei uns vermöge, und uns beherrschen müsse. Sie läßt uns, in unserem stillen Gespräche mit uns selbst, bei unserem Scheiden und Verbinden, gute und böse Triebe, die in uns aufsteigen, unterscheiden: sie wacht, daß nicht die guten Triebe in böse ausarten, und, was für unsere Tugend die Hauptsache ist, sie ist es, die uns einsehen lehrt, welche wir von denselben unterdrücken und besiegen, welche wir hingegen zulassen und nähren müssen. Dies thut sie; und so nur ist es uns möglich, trotz aller Verführung und jeder Reizung der Lüste, als vernünftige Wesen, bei welchen die Vernunft die Oberherrschaft ausübt, zu handeln.

Schon mehr und mehr fangen wir an zu begreifen, wie beim Menschen das Begehrungsvermögen mit dem Erkenntnißvermögen in Uebereinstimmung gebracht, und er selbst zu Tugend und sittlicher Vervollkommnung gebildet werden müsse. Dennoch werden hier meine Leser,

woran ich nicht zweifle, wohl noch etwas Anderes verlangen. Der sittlichen Natur des Menschen ja, wie dieselbe von jenen beiden Vermögen wesentlich verschieden ist, erwähnten wir noch mit keinem Worte. Um aber dieselbe richtig vorzustellen, und daraus die sittlichen Principien für unser Handeln herzuleiten, dazu etzt uns Plato's Philosophie, der wir in unserer Untersuchung immer regelmäßig folgen, nicht in Stand. Das Einzige, was wir derselben entlehnen können, ist, daß sie uns einigermaßen darauf bringen kann, da sie uns den Menschen im Menschen beobachten läßt und auf gewisses inneres Naturvermögen in uns, θύμος genannt, aufmerksam macht. Doch dem sei so: eben dieses mag uns vielleicht in der Folge zu tieferer Ergründung der menschlichen Natur führen. Suchen wir hier dasselbe aus Plato's Schriften, doch auch zugleich aus unserer eignen Sprache zu erklären.

Keine Tugend ohne Kampf, sagen die Philosophen, und so reden wir von Zorn, der in uns aufsteigt, so oft wir uns selbst in diesem Kampfe mißfallen, oder uns über das Betragen Anderer ärgeren: wie auch von Muth, der dazu gehöre, um standhaft über unsere Neigungen und Leidenschaften zu herrschen: auch und zwar vorzüglich, von Trieb, Antrieb, Begeisterung, welche uns gleichsam beseelen muß, um immer mit Wärme der Sache der Tugend vorzustehen und das Gute zu befördern: Ausdrücke insgesammt, wie es mir scheint, die sowohl, als das Platonische θύμος, das Naturvermögen anzeigen, das uns in jenem Streite mit unseren Leidenschaften, nicht weniger als unsere Vernunft und Liebe zur Tugend unentbehrlich

ist, ja, diesen Beiden zur Erlangung vollkommner Selbstständigkeit, Kraft verleiht. Beobachten wir dieses Vermögen, wie auch immer genannt, und dessen Wirkung im Leben der Menschen, den Ausdrücken der Sprachen gemäß.

Man erwähnt gewöhnlich in unseren Moralsystemen eines Willens und einer Willenskraft, wenn man von der Herrschaft über die verkehrten Neigungen handelt: und dies mit Recht: denn wie könnte man nach dem Guten streben, wie das Gute thun, ohne das Gute zu wollen? Doch unvermögend ist unser Wille, wenn sich nicht gewisser Eifer und Zorn damit vereinigen. Beobachtet den Faullenzer: seine Vernunft sagt ihm, daß ihm langes Schlafen an Körper und Seele schädlich sei; auch will er dem abhelfen, wie sich jeden Abend zeigt, wenn er sich zur Ruhe begiebt und vornimmt früh aufzustehen; doch fortwährend wird er mit all jener Ueberlegung, mit allen guten Vorsätzen, bei all jenem guten Willen, Faullenzer bleiben, so lange nicht gewisser Antrieb bei ihm entsteht, der seinem Willen Kraft verleiht, zur rechten Zeit aufzustehen. Wer fühlt auch nicht überhaupt Eifer in sich aufsteigen, wenn er sich aus dem Zustande der Unthätigkeit in den der Thätigkeit versetzt sieht? Wir suchen dieses so viel als möglich auszudrücken, wenn wir von unserer Willenskraft reden, so daß wir eines, ich weiß nicht welches unbeugsamen, eisenfesten Willens erwähnen. Doch wie man es auch ausdrücken mag, Wille ist nicht hinreichend, um uns alle Beschwerden des Lebens und auch unsere natürliche Trägheit überwinden zu helfen: oder vielmehr, unser Wille

wird fest, wird thätig und vermögend, wird, wie man sagt, unbeugsamer, eisenfester, eherner Wille, wenn sich Eifer, wenn sich Muth, besonders, wenn sich gewisser Zorn an und für sich selbst, damit vereinigt.

Dies insgesammt, wie es in unserer Sprache vorkommt, scheint Plato beabsichtigt zu haben, als er den Wächtern in seinem Staate θύμος zuschrieb. So aber kömmt es auch bei den griechischen Dichtern vor. Bei Homer und bei wie vielen Schriftstellern nicht? werden die Helden zornig über sich selbst der Fehltritte halber, die sie begangen, und auch nicht weniger wegen Unentschlossenheit, wenn sie wankelmüthig werden: und eben dadurch, durch diesen Zorn, diesen Antrieb werden sie Herr ihrer selbst und legen muthig Hand ans Werk. Gewiß eine heilsame Sache für den Menschen, jener Zorn, besonders jenes über sich selbst in Zorn gerathen! Darum suchte Sokrates in Jünglingen Mißvergnügen über sich selbst zu erwecken, so daß sie sich vor sich selbst schämten, sich über sich selbst entrüsteten, zornig auf sich selbst wurden. Kein besseres Mittel um zur Selbstveredlung, und zu einem festen Entschlusse, das Gute zu thun, zu gelangen. Wir nennen dieses tot inkeer gebragt te worden, tot inkeer te komen ([1]): und da dieses besonders den Menschen zu Tugend führt und ihn standhaft bei der Tugend beharren läßt, suchte Demosthenes in seinen Reden dahin vorzüglich seine Mitbürger zu bringen. Dieses über sich selbst in Zorn gerathen, welches dadurch entsteht, ist das einzige

---

([1]) Zur Besinnung gebracht werden, in sich gehen.

Mittel, welches Einen, in dem heftigsten Zwiespalte mit sich selbst, vom Verderben retten kann. Stellen wir uns einen Menschen voller Ruhm- und Staatssucht vor, und denken wir ihn uns, mitten unter Faktionen, so sehr von seiner Partei, an deren Spitze er steht, angespornt, um von seinen Grundsätzen abzuweichen, daß er im Begriffe ist nachzugeben: was, fragt man, was wird ihn in diesen gefährlichen Augenblicken von einem verkehrten, unwiederruflichen Schritte abhalten? Die Vernunft? Ja, sie müßte ihn überreden, in der Wahrheit zu beharren; doch durch so viele beredten Zungen ist sie selbst schon beinah überredet. Was denn? Seine guten Neigungen, Begierden, Leidenschaften, seine Liebe zur Tugend und sein Eifer für dieselbe? O! diese sind es gerade, die ihm diese Augenblicke so gefährlich machen; denn es scheint, als ob sie alle von Natur verändert seien, alle insgesammt seine Staatssucht anfeueren und noch mehr in Wuth veränderen. Doch nochmals: was denn? Sein Trieb nach Wahrheit? Ja, dieser verläßt ihn nicht, oder er ist gänzlich ausgeartet; doch er steht im Begriffe für Wahrheit zu halten, was er vorher als falsch verworfen hatte und für dieses zu streiten: so verändert, ja verblendet ihn seine Staatssucht ganz und gar. Aber was denn? was denn? Nichts, nach Plato und unserer Sprache, als daß er in sich gehe, zornig auf sich selbst werde, sich schäme, sich entrüste über seinen Wankelmuth. Hält dieser Zorn über sich selbst den Staatssüchtigen in diesen Augenblicken nicht zurück, verleiht dieser in jenem Zwiespalt seiner Vernunft keine Kraft, um Trugreden zu verschmähen,

beherrscht derselbe, zugleich mit der *Vernunft, seine* Leidenschaften nicht, so ist der *Mann verloren, es* ist nicht anders möglich, und *schnell sieht man ihn* für dasjenige eifern, was er *noch kurz zuvor als* Irrthum verworfen und als böses Princip verabscheut hatte.

Dieses Alles folglich, was wir genannt, und was nach Cicero durch das Griechische *θύμος* ausgedrückt wird, Eifer, Muth, Zorn, impetus, ira ist etwas ganz Anderes, als Vernunft, als Neigung zum Guten, auch etwas Anderes, als Wille. Erhaben über dieses Alles ist Trieb, Antrieb, Begeisterung. Plato nahm in dem jungen Isocrates, wie er im Phaedrus den Sokrates sagen läßt, gewisse *ὁρμὴ θειοτέρα* (1) *wahr*: wir können dieses nicht unpassend *mit göttlichem* Antrieb übersetzen. Eben dasselbe, dünkt mich, drücken wir mit unserem Begeisterung aus, wenn wir der Dichter und auch Anderer erwähnen, welche auf und aus sich selbst nach dem Erhabenen und Schönen streben.

Doch gnügte es Plato nicht, zu untersuchen, wie wir über die Natur unserer Neigungen und Leidenschaften, über die Wirkung unserer Vernunft und besonders über die höchst wichtige Eigenschaft unseres Wesens, die wir Trieb, Antrieb nennen, und woraus Begeisterung entspringt, denken müssen: er zog endlich das Hauptresultat dieser ganzen Untersuchung zusammen, und bildete daraus eine Vorstellung des Menschen, wie er sich seinem Innern nach zeigt, welche für alle

(1) Phaed. p. 279. A.

Moral merkwürdig ist, und hier besonders unsere Aufmerksamkeit verdient, weil sie, wie fast alle Bilder Plato's größtentheils in unserer Sprache enthalten ist.

»Dem Aeußern nach zu urtheilen, sagt Sokrates bei ihm zum Glauco, würde man den Tyrannen, den schlechtesten der Menschen, für ein vortrefflicheres Wesen halten, als den Tugendhaften, den Rechtschaffenen; doch willst du Beide ihrem Innern nach kennen lernen und ganz durchschauen, so merke zuerst auf Folgendes in der menschlichen Natur. Es wohnt in jedem Menschen ein Ungeheuer, nicht unähnlich jenen Schreckgestalten, welche in den alten Fabeln vorkommen, wie die Chimären, Hydern und dergleichen: ein aus vielen, theils zahmen, theils wilden Thieren bestehendes Ungeheuer, aus dem beständig neue Köpfe hervorschießen, welche alle Nahrung verlangen: ich meine das Begierige im Menschen. Dabei ist in ihm ein Löwe zu bemerken, voller Feuer und Muth, der aber auch verschlingen kann. Endlich wohnt im Menschen noch überdieß ein Mensch. Nach dieser Wahrnehmung, fährt er fort, sieh nun, wie es dort im Innern des Tyrannen zugeht, und nach genauer Betrachtung dessen, vergleiche alsdann mit ihm den Tugendhaften. Beim schlechtesten aller Menschen ist dieses Ungeheuer in voller Kraft und Wirksamkeit: er giebt ihm Nahrung so viel es nur begehrt; und so auch der Löwe: aber der Mensch? Eine Beute ist er dort jener wilden Thiere, und da ihm alle Nahrung geweigert wird, stirbt er denn auch endlich. Der Tugendhafte hingegen sucht den Menschen in sich auf alle Weise zu hegen und zu pflegen: auch weigert er den zahmen Thieren, jenen

edlen Begierden, unter denen sich die Liebe zeigt, der Trieb zum Schönen und Guten — diesen weigert er die nöthige Nahrung nicht. Doch, was das Ungeheuer selbst betrifft, welches ihn ganz zu überwältigen trachtet, er würde es gerne verhungern lassen, um den Menschen davon zu befreien, der einzig und mit höchster Gewalt in ihm herrschen muß, und es ist die Kraft und der Muth des Löwen in ihm, wodurch er dasselbe zähmt.

Sehet hier sowohl die gute als böse Natur des Menschen: und gewiß vortrefflich ist dieses Platonische Bild. Wir mögen jedoch wiederum bemerken, wie wir es beinahe gänzlich in unserer Sprache ausdrücken; ja, deßhalb ist es so vortrefflich, so wahr, weil es, wie dies aus unserer Sprache erhellt, der Natur entnommen ist. Oder sprechen wir nicht von wilden Trieben die uns zu überwältigen suchen? Sagen wir nicht, daß diese in uns wohnen und ihren Sitz aufgeschlagen haben, und wir dieselbe bezähmen müssen. Nennen es nicht die Griechen ἀυτοκρατεία, und wir Selbstbeherrschung, so oft sie, oder wir von jener Bezähmung unserer Leidenschaften reden? Und ist endlich nicht in eben der Selbstbeherrschung die Idee des Menschen enthalten, der über alles Böse, was in ihm wohnt, den Sieg errungen hat? Doch noch deutlicher. Suchen wir nicht durch dieses Alles, wie wir es ausdrücken, zu Menschlichkeit, zu Veredlung und Bildung, die dem Menschen angemessen ist, ja auch zum rechten Begriff von Menschheit zu gelangen?

Wie so ganz anders kommt uns der Mensch in der wirklichen Welt vor, und wie er sich selbst in seinen Sprachen äußert, als in den Schulen der Philosophen? In denen der Empiriker und Epikuräer ist er ein bloß sinnliches Wesen, zum Genuß bestimmt, welchen die Sinne verleihen und den der Verstand erhöht; doch des Glückes, welches das innere Leben darbietet, gänzlich unfähig. Warum nicht auf so viele Ausdrücke in den Sprachen geachtet, die des Menschen hohe Anlage, seine Anlage zu Tugend fühlen lassen, z. B. indoles, inborst ([1]), Character, ἦθος, Sittlichkeit; aber auch überhaupt, was das Thätige unserer Natur betrifft, warum nicht auf Wörter geachtet, wie ultro, sponte, *αὐτουργος, ἀνταρκεία, αὐτοκρατεία*, Selbstthätigkeit, Selbstgenügsamkeit, Selbstbeherrschung, Selbstständigkeit, und wie viele anderen nicht in diesen und anderen Sprachen? Man darf nur aus diesen Wörtern nehmen, was darin enthalten ist, um uns den Menschen, wie er sich in der wirklichen Welt in voller Thätigkeit zeigt, vorzustellen. Ganz anders, ich gestehe es, kommt der Mensch bei den Stoikern vor. Hier ist er freilich selbstthätig, beherrscht er sich selbst, ist selbstgenügsam; aber all dieses trieben sie so sehr ins Extrem, daß er endlich aufhörte Mensch zu sein. Keine Liebenswürdigkeit und sogar keine Menschlichkeit in ihrem Weisen. Es war ein Wesen, welches mehr in den Schulen erdichtet schien, als ein solches, welches unter Menschen mit Menschen umgehen konnte. Und wenn Viele in älterer und neuerer Zeit jenem

---

([1]) Gemüthsart.

Bilde gleich zu werden strebten, so konnten sie durch den Schein sittlicher Vortrefflichkeit glänzen, im Grunde aber waren sie kaum sittliche Wesen zu nennen, da es ihnen an sittlichem Gefühl, an Liebe, allgemeiner Menschenliebe, ohne welche keine Sittlichkeit bestehen kann, ja, an religiösem Sinne fehlte. Sie waren in der That ihr eigener Gott, und so lief ihre eingebildete Tugend auf Eigendünkel, Eigensinn, Selbstsucht, auf Hochmuth und Vermessenheit, und, mit einem Worte, auf alles Andere eher, als auf sittliche Vollkommenheit hinaus.

Wir haben so, nach der Leitung der Platonischen Moral, in den Ausdrücken der Sprachen entdeckt, wie der Mensch in jenem Kampfe mit seinen Begierden und Leidenschaften zur Herrschaft über sich selbst gelange. Auf diese Weise bekommen wir schon einige Idee von seiner Selbstständigkeit. Doch dies Alles ist noch nicht hinreichend, um ihn, als sittliches Wesen, kennen zu lernen: was sicherlich nothwendig ist, sollen wir ihn einst zu Tugend und sittlicher Vervollkommnung bilden. Plato giebt uns auch hierzu, wie wir dieses wahrnehmen konnten, schon einige Anleitung, sowohl in allem Vorhergehenden, als in jener schönen Vorstellung des Menschen. Im Menschen, sagt er, muß der Mensch herrschen, und darunter versteht er wohl besonders unsere sittliche Natur. Aber bedeutend tiefer als die Alten, haben die neueren Philosophen, Hemsterhuis und Kant diese Untersuchung fortgesetzt. Dazu gehörte auch eine höhere Anlage zur Sittlich-

keit, als die alten Völker besaßen, und kräftig hat auch der tiefe Sinn und erhabene Geist unserer Religion darauf eingewirkt. Doch sehen wir, was wir auch in dieser Hinsicht aus den Sprachen, besonders aus denen der neueren Völker, lernen können.

Die sittliche Natur des Menschen.

Machen wir bei der sittlichen Natur des Menschen damit einen Anfang, daß wir das rein Sinnliche und Vernünftige in ihm durch gegenseitige Vergleichung unterscheiden. Unsere Redensarten geben uns hierzu schon Anleitung. Wir machen, wenn wir Menschen beurtheilen, einen Unterschied zwischen Kopf und Herz. Bei dem Weisen, sagen wir, muß Kopf und Herz wohl übereinstimmen: und darunter verstehen wir seinen Verstand und seine sittliche Anlage. Auf Ersteres, seinen Verstand, ich muß es gestehen, legt man gewöhnlich mehr Werth, als auf seine Sittlichkeit. Ein guter, braver Mann, hört man beständig sagen, doch ist er keiner der Klügsten. So verhält es sich: höhere Bildung gehört dazu, um Rechtschaffenheit höher als Klugheit und Verstand zu achten. Dahingegen hört man aber auch in gebildeten Zirkeln: ein heller Kopf: Schade nur, daß sein Herz nichts taugt! und umgekehrt von Anderen: Sei ihr Kopf auch schwach, ihr Herz ist doch gut. Auch bei der Beurtheilung berühmter Männer und Philosophen, bedienen wir uns in eben demselben Sinne der nämlichen Ausdrücke, so z. B. von Voltaire und Rousseau: Des Ersteren Tugend, sagte einst Jemand,

sei die des Kopfes ohne Herz: des Letzteren hingegen die des Herzens ohne Kopf. Aus diesen Ausdrücken in unseren Sprachen ersehen wir, wie wir von selbst jene beiden Naturen im Menschen unterscheiden, und zugleich, wie sehr durch Menschen von Erziehung die sittliche der vernünftigen vorgezogen wird. Wer würde es wohl wagen, mit dem Wunsche aufzutreten, einen hellen Kopf zu haben, wenn auch sein Herz nichts tauge? Wer würde nach dieser Schilderung jener beiden Philosophen lieber ein Voltaire als ein Rousseau sein wollen? Und gewiß verhält es sich so, wie wir es mit unserem Worte Mensch ausdrücken. Ohne Sittlichkeit, sagen wir, kann Jemand ein ausgezeichneter Kopf, ein großes Genie, oder auch ein scharfsinniger und fein gebildeter Mann sein; doch ganz unmöglich ein vortrefflicher Mensch werden.

Und, was hätten wir denn nun insbesondere unserer sittlichen Natur zu verdanken? Merken wir nur wiederum auf unsere Ausdrücke, wenn wir von einem kalten Herzen, von einem Herzen, das so hart wie Stein ist, sprechen. Wir stellen diesem ein warmes, ein gefühlvolles Herz gegenüber, und schreiben solches Menschen zu, welche, wie wir uns ausdrücken, menschlich sind und das Wohlsein ihrer Nebenmenschen nicht weniger, als das ihrige zu befördern trachten. Dies liegt in dem HOMO SUM des Terenz, in dem HUMANI nihil a me alienum puto, dessen sich Cicero so oft und mit tiefem Gefühl dessen, was Menschlichkeit sei, in seinen Schriften bedient. Doch wir reden nicht nur von Menschlichkeit, sondern auch noch außerdem, was bei weitem mehr heißt, von Menschheit, und damit

deuten wir wohl hauptsächlich das Hohe und Vortreffliche der menschlichen Natur an. Die Geschichte der Menschheit, wie man sagt, muß uns, nach der Art des Ausdruckes selbst, zur Einsicht führen, wie der Mensch, in der Geschichte des Menschengeschlechtes, als Mensch zu seiner Reife vorgeschritten sei. Und wann wir dem nachforschen, betrachten wir dann nicht vorzüglich seine sittliche Natur? Ich ersuche meine Leser, auf diese zwei Wörter, Menschlichkeit und Menschheit, und zwar zuerst besonders auf Menschlichkeit ihre Aufmerksamkeit zu richten. Während wir den Sinn und die Bedeutung derselben erforschen, werden wir von selbst, wie ich glaube, tief in die sittliche Welt eindringen. Fragen wir demnach: was ist Menschlichkeit? und dann auch: wie gelangen wir zu derselben? wie wird der Mensch menschlich?

Alle harten bij zich zelve, sagt unser Sprüchwort: und dessen bedienen wir uns, wann wir uns selbst und Andere zur Menschlichkeit aufmuntern. Dieses stimmt ganz mit der Lehre des Evangeliums überein. »Wie Ihr wollt, daß euch die Menschen thun sollen, also thut ihnen gleich auch Ihr.“ Beide Ausdrücke setzen voraus, daß man über sich selbst nachgedacht habe und sich in Andere versetzen könne. Hieraus erhellet schon von selbst, wie wir zu Menschlichkeit gelangen. Gewiß nicht durch unser Erkenntnißvermögen: wie brächte uns Kennen und Wissen an und für sich selbst zu Menschlichkeit? Auch nicht im Allgemeinen durch unser Begehrungsvermögen: dieses macht wohl zuweilen den Menschen, anstatt menschlich, zum Tiger und Unmenschen. Zu Menschlichkeit gelangen

wir durch das Edelste in unserem Begehrungsvermögen, durch die Liebe. Was wir oben, durch die alten Fabeln veranlaßt, von der Liebe sagten, erhält hier erst seine Anwendung: besonders was wir jenem animae dimidium meae des Horaz, wie auch und wohl vorzüglich unserem wederhelft entnommen haben. Wörter sind es, die das Wesen, das innere Wesen der Freundschaft und Liebe ausdrücken. Der Mensch — so wenden wir hier dieses Alles auf seine sittliche Natur an — der Mensch für sich selbst ist, so lange er sich nicht mit einem Wesen von gleicher Natur innigst vereinigt hat, keines sittlichen Gefühles, geschweige irgend einer sittlichen Vervollkommnung fähig. Er kennt sich selbst nicht, wird eigensinnig, selbstsüchtig, hochmüthig, ungestüm, ja, jenen Ungeheuern gleich, welche in der Fabel vorkommen, und den Himmel bestürmen; doch kaum hat er einen Freund oder eine Geliebte gefunden, so spiegelt er sich an diesem ihm gegenüberstehenden Wesen, an seinem zweiten Ich, wie er es nennt. So lernt er sich selbst kennen, sich selbst beobachten: so lernt er einsehen, was ihm fehlt um gleich gut, gleich edel, gleich liebenswürdig zu werden, und strebt, um solches zu werden, sich zu verbessern, zu vervollkommnen. Doch noch mehr: so erst wird er menschlich, was er zuvor nicht war, noch sein konnte: denn ohne sich selbst aus dem Standpunkte eines Anderen zu betrachten, gelangt man zu keiner Idee von demjenigen, was Mensch oder Menschlichkeit sei; jetzt aber, mit einem anderen Wesen gleichsam nur ein Herz und eine Seele, und gleichsam in demselben und durch dasselbe lebend, versetzt er sich leicht in jeden Zustand aller Uebrigen

und sucht Jedem zu rathen und *zu helfen, ja, zu* verbessern und zu vervollkommnen. Ich würde hier noch Manches hinzufügen können; denn ohne Liebe, ohne Gefühl von der Vervollkommnung der Menschen ist es unmöglich, daß der Mensch einsehe, was die Gottheit ist, viel weniger, daß er auf geziemende Art die Gottheit verehre und gottesfürchtig lebe.

Man merkt schon gleich, wie viel erhabener im Menschen seine sittliche, als seine sinnliche wie auch seine vernünftige Natur sei, und welchen Einfluß die Liebe auf unsere Sittlichkeit habe. Doch schreiten wir jetzt zum anderen Worte, welches wir genannt haben: Menschheit. Menschlich ist der Mensch in Beziehung auf seinen Nebenmenschen; Menschheit aber gebrauchen wir im höheren Sinne: wenn wir z. B. von der Behandlung der Sclaven bei den Alten reden. Ihre Philosophen und Gesetzgeber, sagen wir, bezeigten sich hinsichtlich derselben äußerst menschlich, doch ehrten sie die Menschheit in den Sclaven durchaus nicht: sonst hätten sie dieselben, eben so wenig wie wir jetzt, Sclaven bleiben lassen können. Man versteht also darunter noch bestimmter, als unter Menschlichkeit, des Menschen höhere, sittliche Natur, wodurch er sich am höchsten über die Thiere erhebt, und sich der Gottheit am meisten nähert. Wir gebrauchen, bei unsern Gesprächen über all dergleichen Gegenstände, vorzüglich drei Ausdrücke von hoher Bedeutung, welche zur Sittlichkeit des Menschen gehören: sittliche Freiheit, sittliche Selbstständigkeit, und sittliche Vervollkommnung. Erforschen wir der Sinn derselben in den Sprachen selbst: desto besser werden wir

einsehen, was man unter Menschheit verstehen müsse, und, was wir, diesem Worte gemäß, als sittliche Wesen seien.

Ohne Sittlichkeit, können wir im Allgemeinen annehmen, giebt es für den Menschen keine Freiheit; denn Freiheit ist eigentlich, wie wir anderswo angewiesen haben, nicht Vermögen oder Recht zu handeln; sondern, nach dem Ausdrucke aller Sprachen, ein Zustand von Freiheit, worin man durch nichts verhindert wird, und demnach frei ist, um zu leben und zu handeln, wie es sich geziemt. Als sinnliche Wesen sind wir keiner Freiheit fähig. Nach unserem Begehrungsvermögen würden wir nach unserem Gutdünken handeln, doch da Andere ebenso handeln würden, wären wir ihrem Muthwillen und ihrer Unterdrückung ausgesetzt: so daß unsere Freiheit die der wilden Thiere wäre, die über schwächere herrschen, von stärkeren aber beherrscht werden. Nur durch unsere Vernunft, dieses Vermögen, wodurch wir die Thiere so weit übertreffen, gelangen wir zu eigentlicher Freiheit, das heißt, in den Zustand der Freiheit. So haben wir Gesetze erhalten, die uns vor der Willkühr Anderer schützen und uns in unseren Staaten ein ruhiges und sicheres Leben verschaffen. Um aber von dieser Freiheit einen rechten Gebrauch zu machen, um nicht nur ungehindert seines Weges gehen zu können, sondern, wie es Menschen geziemt, wahrlich frei zu leben und zu handeln, wird sittliches Vermögen, wodurch wir uns selbst, unsere Begierden und Leidenschaften beherrschen, erfordert. Denn wie könnte derjenige wohl frei genannt werden, welcher selbst ein

Sclave seiner Leidenschaften ist? Dieses sittliche Vermögen ist es also, welches uns, in jenem Zustande der Freiheit, wahrlich und vollkommen frei, und als freie Menschen, für unsere Thaten verantwortlich macht. Eben so verhält es sich mit unserer sittlichen Selbstständigkeit. Keine Selbstständigkeit doch, so lange man sich, wie die Thiere, durch Sinnlichkeit und Begierden hinreißen läßt. Der Vernunft, wie wir sahen, haben wir es besonders zu verdanken, daß wir in jenem Kampfe die Herrschaft über uns behaupten; doch würde dazu, wie wir ebenfalls ersahen, die Vernunft ohne Liebe zum Guten, zur Tugend, welche so innig mit unserer Sittlichkeit verwandt ist, wenig vermögen: und wie würden wir, ohne Sittlichkeit, hinreichende Kraft in uns entwickelen, um in jenem schweren Kampfe nie zu straucheln, und standhaft, ganz selbstständig auf dem Wege der Tugend fortzuschreiten? Ferner muß es uns nicht genügen, nicht zu wanken, nicht zu fallen, auch nicht, daß wir bei jedem Angriffe, siegreich aus dem Kampfe kommen: wir müssen uns auch vervollkommnen: und wem anders, als unserer sittlichen Natur hätten wir dieses wohl zu verdanken? Besonders kommt es hier auf Aehnlichkeit mit der Gottheit an, und hierbei kann uns die Vernunft behülflich sein, um das Vollkommene und Göttliche vom Unvollkommenen und Menschlichen zu unterscheiden; wie aber würden wir ohne sittliche Anlage, ohne sittliche Freiheit, ohne sittliche Selbstständigkeit, nach jener hohen sittlichen Vervollkommnung, nach Heiligkeit, streben können? Wir ersehen demnach aus diesen Wörtern und deren Bedeutung, was unser

Menschheit nicht Alles in sich fasse, und wie erhaben der Mensch als sittliches Wesen sei.

So reden wir aber auch von der sittlichen Welt. Dort ist es, sagen wir, wo sich der Mensch erst als Mensch, als sittlich freies, als sittlich selbstständiges Wesen fühlt und sich der Aehnlichkeit mit der Gottheit näheren kann. Und auch dieses wird uns recht begreiflich, wenn wir jene Welt mit dem, was wir sinnliche und denkbare Welt nennen, vergleichen. Das Sinnliche sowohl, als das Sichtbare, dem wir das Denkbare entgegensetzen, ist seiner Art nach beschränkt, und macht uns von Menschen und Sachen, auch von uns selbst und unseren verkehrten Neigungen abhängig: und der Verstand kann es nicht weiter bringen, als uns davon, so viel als möglich, unabhängig zu machen; doch ganz anders verhält es sich mit uns hinsichtlich dessen, was wir die sittliche Welt nennen. Wir deuten damit auf unser inneres Leben hin, welches von der Außenwelt gänzlich geschieden, außer der Gewalt der Menschen ist. Kein Tyrann, wie er auch wüthen möge, kann dessen Ruhe und Glück zerstören, und je mehr wir uns von der Herrschaft unserer eigenen Begierden und Leidenschaften befreien, desto leichter und sichrer schreiten wir stufenweise bis zur höchsten sittlichen Vollkommenheit vor. Denn, wie wir bei diesem inneren Leben in unserem Innersten die Gottheit gewahren, und unserem Verstande als das höchste und heiligste Wesen vorstellen, so dient uns eben jenes Wesen auch zum hohen Vorbilde für unsere Selbstveredlung und Selbstvervollkommnung. Eine solche Welt nun ist es, in welche

uns unser sittlicher Sinn versetzt, eine unendliche Welt, so unendlich, wie unsere Verlangen und Begierden unendlich sind, und weil es die Liebe ist, durch welche der Mensch darin lebt, so fühlt er sich auch daselbst zu unendlich höherem Glücke gelanget, als ihm weder Sinnlichkeit noch Verstand darbieten können. Und, meine Leser! geben wir dieses und Aehnliches nicht mit unserem Menschheit im höheren Sinne des Wortes, zu kennen, so oft wir vom Ehren, Huldigen, Verehren der Menschheit in Menschen und Sclaven reden? und drückt dieses Wort dann auch nicht vorzüglich die hohe Würde des Menschen, als sittliches Wesen, aus? Die Griechen besitzen ein solches Wort nicht, wie viel Edeles auch in ihrem φιλανϑρωπία enthalten: auch bezeichnet das humanitas der Lateiner nicht viel mehr, als Menschlichkeit; was aber Plato in jener Vorstellung der menschlichen Natur zu zeigen trachtete, als er im Menschen den Menschen leben und die Oberherrschaft führen ließ, das ist es, dünkt mich, was wir mit Menschheit ausdrücken.

Das Herz, viel mehr als der Kopf, macht uns zu Menschen: obschon Beide bei uns genau übereinstimmen müssen. Ist es die Liebe, die unseren sittlichen Sinn erregt, und die Vernunft, das höchste unserer Seelenvermögen, welche jenen lenken muß: merken wir hier weiter auf, wie derselbe sittliche Sinn auch gegenseitig, sowohl die Liebe veredelt, als auch der Vernunft hohes Ansehen verleiht. Die Liebe, sagten wir oben, ist das Leben unseres Lebens; dieses

jedoch würde sie ohne unsere sittliche Natur nicht sein. Ist sie von Sittlichkeit getrennt, so daß sie ganz sinnlich wird, was ist sie dann viel mehr, als wilder Trieb, der sowohl den Thieren, als dem Menschen, eigen ist? Dann heißt sie auch, wie sie die Griechen nannten, *ἔρως πάνδημος*, gemeine Liebe; doch erst dann wird sie Liebe im höheren Sinne, *ἔρως οὐράνιος*, die himmlische, wenn sie nicht länger sinnlich ist, sondern ganz sittlich geworden. Und was nun unsere Vernunft betrifft, die durch Scheiden und Verbinden, durch Urtheilen und Begreifen wirkt, und so in der denkbaren Welt zu Sachkenntniß und Wahrheit gelangt: sehet hier nun, wie in der sittlichen Welt, durch eben jenen sittlichen Sinn, ihre Macht wächst. Sie nimmt dort gleichsam einen anderen Charakter an, als welcher ihr in der Sinnen- und denkbaren Welt eigen ist. In dieser genügt es ihr, durch Ueberlegen zu Urtheil und Kenntniß zu gelangen; dort aber, in der sittlichen Welt scheint sie sich der Orakelsprache zu bedienen. Wir handeln ja daselbst, wie wir uns ausdrücken, nach de inspraak van ons hart ([1]), gleichsam durch Eingebung, Inspiration. Denn wie machen wir es gewöhnlich? Will Jemand in Abrede stellen, was wir, unserem Verstande gemäß, für Wahrheit halten, werden wir ihn durch Ueberredung dahin zu bringen suchen, daß er unserer Meinung beipflichte: und, gelingt dieses nicht, lassen wir uns hingegen unsererseits durch einen Anderen überreden, so pflichten wir ihm bei und werden seiner Meinung. Doch bei demjenigen,

---

([1]) Nach Eingebung unseres Herzens.

was wir in der sittlichen Welt für Wahrheit halten, hinsichtlich dessen was sittlich gut oder böse, Recht oder Unrecht ist, werden wir nicht so gemäßigt sein. Dann entrüsten wir uns über solchen Leichtsinn und Uebermuth, und wir schweigen lieber, als daß wir solche Behauptungen sollten zu widerlegen suchen. Sokrates wollte sogar nichts davon wissen, wenn Einer etwas für nützlich hielt, was nicht zugleich recht war, ja, einen solchen Menschen, wie er sagte, verabscheute er. Deßhalb nennen wir durchgängig die Vernunft, wenn sie nach Eingebung des Herzens urtheilt, die praktische, im Gegensatze der theoretischen oder reinen Vernunft, wenn sie nur durch Scheiden und Verbinden zu Wahrheit zu gelangen sucht: und dem zufolge unterscheiden die Franzosen sehr richtig opinions von sentiments, wie auch wir wohl, der Natur unserer Sprache gemäß, zwischen meeningen und gevoelens einen Unterschied machen könnten: wobei sich jenes auf unseren Verstand, dieses auf unser sittliches Gefühl bezöge.

So nun nimmt unsere Vernunft in der sittlichen Welt einen eigenthümlichen Charakter an: und hier vielleich wendet Jemand dasjenige auf sie an, was Plato von unserem θυμὸς, jenem Naturvermögen des Menschen, welches unserer Vernunft Stärke verleihen muß, geäußert hat. Man gebrauche hierbei jedoch die äußerste Vorsicht. Jener Naturtrieb beim Plato ist an und für sich selbst nicht sittlich: er findet sowohl bei Thieren, als bei Menschen Statt. Unvermögend ist er, der Vernunft einen gebieterischen Ton und höhere, unendlich höhere Kraft zu verleihen. Unserer

sittlichen Natur, wodurch wir hauptsächtlich Menschen sind, haben wir dieses einzig und allein zuzuschreiben. Nichts desto weniger aber können wir auch hier wohl auf jenes Vermögen des Menschen achten. Bei Plato heißt es: der Mensch, der da im Menschen ist, bedient sich des Löwen, jenes Löwen voll Feuer, Muth und Kraft, um das Ungeheuer, welches ihn ganz entkräften will, zu zähmen und zu überwältigen. Und, wie mich dünkt, ist dieses wohl die richtige Vorstellung von der Sache. Eifer und Muth ist etwas Gutes im Menschen: ohne diese giebt es keine Heldenthaten bei den Völkern: eben so Zorn. Und er entbrannte in Zorn, finden wir vom Vollkommensten der Menschen aufgezeichnet. Man verstehet darunter Entrüstung, innerliche Entrüstung, wenn man unedle Handlungen sieht, oder die menschliche Bosheit durch Erfahrung kennen lernt. Man kann hiervon einen Mißbrauch machen, wie leidenschaftliche Menschen, die bei ihrem Handeln der Vernunft kein Gehör geben: man kann dadurch sogar ins Verderben gestürzt werden, wie solches bei denjenigen Statt findet, welche, indem sie ihrer Vernunft nicht gehorchen wollen, mit Hitze, mit all ihrer natürlichen Hitze dem Bösen nachjagen und ihre Begierden und Leidenschaften dadurch verstärken. Der Mensch aber, welcher sittlich gut ist, der vermittelst seiner vernünftigen Natur nach dem sittlich Guten strebet und es beim menschlichen Geschlechte zu handhaben und zu beförderen sucht, wer möchte es leugnen, daß er jenes innere Vermögen, es zeige sich als Eifer, als Zorn oder als Muth, auf eine seiner würdige Weise an den Tag legen werde?

Es ist das Naturvermögen alles dessen, was lebt, jedoch der geringeren oder größern Anlage nach sehr verschieden hervortritt. So müssen wir also dem θυμὸς des Plato nicht zu viel zuschreiben, doch auch anderseits dasjenige, was es wirklich anweiset und zu welchen Wahrnehmungen es uns führen kann, nicht verkennen. Es ist innigst im Menschen mit seiner sittlichen Anlage verwandt. — Doch ich kehre zur sittlichen Welt zurück. Hier scheint die Vernunft nicht nur ihren Charakter zu veränderen, und, wie Kant sagt, einen gebietenden Ton anzunehmen, sondern auch die Wahrheit, wozu uns die Vernunft führt, scheint, so zu sagen, eine ganz andere Wahrheit zu sein.

Wenn wir mit Plato von der Wahrheit sagen, daß wir sie lieben, Alles, um sie zu schauen, aufopfern wollen, so verstehen wir darunter, wie wir es nennen, theoretische Wahrheit; aber es giebt auch eine dieser entgegengesetzte praktische, oder vielmehr sittliche Wahrheit, welche mit der Eingebung unseres Herzens übereinstimmt: und diese ist es, welche wir nicht nur kennen zu lernen suchen, sondern welcher wir wie einer heiligen Sache in der That vorstehen, die wir vertheidigen, ja nicht eher ruhen, bis wir ihr den Sieg verschafft haben. Diese besonders ist es, welche wir meinen, so oft wir von Wahrheitsliebe, vom Sterben für die Wahrheit, wie der Freund für seinen Freund, der Liebhaber für seine Geliebte sterben will, sprechen. Denn nicht, weil man etwas sicher zu wissen, ja es mathematisch beweisen zu können glaubt, giebt man dafür sein Leben hin. Sehen wir es an Galileo. Seine ganze Geschichte ist hinreichend be-

kannt; doch ist es wichtig, solche aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten. Wenn jemals irgend Einer, so war Galileo davon überzeugt, daß die Sonne im Mittelpunkte unseres Planetensystems stehe, und sich die Erde um dieselbe bewege. Schon vor einem Jahrhunderte hatte Copernicus dieses bekannt gemacht und seitdem war es durch die Entdeckungen und Berechnungen Tycho Brahe's, Kepler's, auch Galileos selbst bestätigt worden. Er hielt dieses folglich für Wahrheit, unwidersprechliche Wahrheit, und dennoch wollte er sein Leben nicht dafür aufopfern. Seine Lehre wurde, als eine der Kirche widerstreitende, verdammt, und er selbst zum Kerker der Inquisition verurtheilt, wofern er dieselbe nicht aufrichtig und feierlich abschwöre. Und was that er? Er unterzeichnete die Abschwörung, so erniedrigend für ihn selbst, als der Philosophie und der Wissenschaften unwürdig. In einem Alter von siebzig Jahren legte dieser Patriarch der Wissenschaften, wie ihn neulich Brewster nannte ([1]), mit gebogenen Knien und der Rechten auf dem heiligen Evangelium, sein Glaubensbekenntniß in allen Lehrsätzen der römisch-katholischen Kirche ab, und verwarf darauf seine eigene Lehre hinsichtlich der Bewegung der Erde und des Stillstandes der Sonne, als falsch und ketzerisch. So schwor er ab, jener Greis! aber nicht so Sokrates, nicht so Luther, nicht so alle diejenigen, welche für die Sache der Gerechtigkeit, der Tugend, der Gottesfurcht eiferten. Mit Muth, mit Löwenmuth vertheidigten sie die Wahrheit und

([1]) Life of Isaac Newton, p. 391.

gaben für dieselbe ihr Leben hin. Dies, meine Leser! ist, nach dem Ausdrucke aller Sprachen, der Unterschied zwischen Kopf und Herz.

Wie viel tiefer treten wir nicht, indem wir so fortschreiten, in das Reich der Wahrheit ein, als, da wir nur über unser Erkenntnißvermögen handelten! Wir fragten damals nur: Was ist Wahrheit? und richtig sagen wir, es sei dasjenige, was nicht scheine, sondern sei, und daß wir durch unser Urtheilskraft, diese göttliche Gabe, um Alles so zu sehen, wie es ist, Schein von Wesen trennen müssen. Hier aber ist es uns um etwas mehr, als um den bloßen Begriff des Wahren, zu thun: wir fragen hier, merken wir wohl! nach der Wahrheit, und verstehen darunter nicht, was wir in der sichtbaren und denkbaren Welt hinsichtlich derselben sehen oder erfahren, sondern dasjenige, was uns eine Stimme in unserem Inneren, wie wir dieses zu nennen pflegen, für Wahrheit zu halten befiehlt. Bei Allem, was sich rein auf den Verstand bezieht, lassen wir uns nicht nur, wie gesagt, durch einen Anderen überreden, sondern gestehen selbst einem Jeden gerne zu, daß er fühle und denke wie es ihm gefällt. Suum cuique pulcrum est, sagen wir: on ne peut disputer des goûts. Das ist Geschmacksache. Doch so oft der Sittlichkeit Erwähnung geschieht, und es Jemand wagt, sich über Tugend und Recht, als gleichgültige Gegenstände, zu äußern, so ist es wirklich, als ob sich die Stimme in unserem Inneren, welche uns die Wahrheit zu vertheidigen befiehlt, hören läßt. Und all dieses ist durchaus

unabhängig von Gaben und Geistesvermögen, wodurch wir in der menschlichen Gesellschaft glänzen. Bei ungebildeten Menschen, ja sogar bei Kindern, offenbart sich diese hohe sittliche Anlage gewöhnlich noch deutlicher, als bei vielen der berühmtesten Philosophen und Gelehrten. Sie gehört fürwahr weder zu Gaben noch zu Geistesvermögen, sondern ganz zur Natur zur innerlijke geaardheid [1] des Menschen. Solches erhellt aus unserem Entarten, Ausarten, welches wir nicht von Menschen sagen, denen Geschmack für Kunst oder Urtheil und Begriff in den Wissenschaften fehlt, sondern nur von denjenigen, denen ganz und gar sittliches Gefühl und Begriff sittlicher Wahrheit mangelt. Diese sind es, welche wir entartete Wesen, Mißgeschöpfe in der Menschenwelt nennen. Und daher rührt unser Abscheu vor manchen unserer Naturgenossen. Wir können mit wenig begabten und zur Noth mit dummen Menschen Umgang pflegen; doch hat Jemand kein Gefühl von dem, was gut oder böse, Recht oder Unrecht ist, oder, ist er so entartet, daß er jene Stimme in seinem Innern gänzlich zum Schweigen gebracht hat, und jetzt denn auch, anstatt die Wahrheit zu lieben, in der Kunst zu lügen, zu betrügen, sich zu verstellen, zu heucheln und dergleichen mehr, ein Meister geworden — sei er auch noch so begabt, noch so klug, noch so sehr in Künsten und Wissenschaften erfahren und ausgezeichnet, wir hegen einen Abscheu vor ihm.

Treten wir aber so, bei Erforschung der sittlichen Natur des Menschen, immer tiefer und tiefer in das

---

[1] Naturell, natürliche Beschaffenheit.

Reich der Wahrheit ein, desto mehr, deucht mich, sehen wir auch zugleich, wie der Mensch sich selbst durch jene höhere Natur zur Tugend und sittlichen Vervollkommnung ausbilden könne. Unsere Ausdrücke, sich bilden, sich verbessern, sich vervollkommnen, gebrauchen wir doch hauptsächlich im sittlichen Sinne, und wer fühlt es nicht, wie sehr uns jene Stimme in unserem Innern dazu antreibt. Merken wir hier aber noch auf etwas Anderes. Werden wir auf diese Weise zum Guten angetrieben, so giebt es in uns außerdem etwas, das uns vom Bösen abhält und im Guten bestärkt: ich meine den Richter in unserem Innern: das Gewissen. Es ist eigentlich nichts Anderes, als unser Selbstbewußtsein gut oder böse gehandelt zu haben: in welchem Sinne das Lateinische conscientia gebraucht wird: und so heißt es ein gutes Gewissen, ein reines Gewissen, ein ruhiges Gewissen: mens sibi conscia recti: und hingegen auch ein böses, ein beängstigendes, ein nagendes, folterndes Gewissen, wohin die Fabeln des Alterthums gehören, in denen jenes Selbstbewußtsein des Bösen Menschen in Wuth und Raserei setzt, daß sie gleichsam von den Furien verfolgt werden: furiis agitatus Orestes. Was uns aber hier, bei Untersuchung der sittlichen Natur des Menschen, besonders wichtig ist: in den Sprachen kommt das Gewissen als ein Wächter in unserem Inneren vor. Wir sagen von demselben: das Gewissen in Schlaf wiegen, das Gewissen einschläfern, doch auch: das Gewissen erwacht, es regt sich: und sagt man dieses nicht so, als ob sich der Mensch davor fürchtet und es wirklich für einen Wäch-

ter in sich hält, welcher über seine Thaten die Aufsicht führt? Aber noch mehr: wir halten auch das Gewissen, wie ich solches schon berührte, für einen Richter in unserem Inneren. Es klagt uns an, sagen wir, es spricht uns frei; es verurtheilt uns. So findet sich in unserer sittlichen Natur gleichsam ein Richterstuhl, vor welchen wir uns selbst laden, uns selbst beschuldigen, uns selbst verurtheilen, oder uns selbst auch gleichfalls freisprechen. Dasselbe Gewissen aber, wodurch wir dergestalt in unserem Innern über uns selbst Urtheil fällen, ist, wie jeder Richter sein muß, frei, und treibt uns an unsere Freiheit in der sittlichen Welt kräftig zu behaupten. Hic murus aheneus esto, nil conscire sibi, nulla pallescere culpa. Ist dasselbe rein, und gebraucht ein Richter außer uns Gewalt, uns zum Geständnisse zu zwingen, daß wir schuldig sind, so nennen wir dieses Gewissenszwang, worunter wir das Allerschlimmste verstehen, was einem Menschen von seinen Mitmenschen zugefügt werden kann. Und wem solches wiederfährt, sehet! wozu dieser sich dann nicht im Stande fühlt? Er will lieber sterben, als leben, und frohlockend besteigt er, um sittlich frei zu bleiben, den Scheiterhaufen: wovon die Inquisition, von Allem was je bei dem Menschengeschlechte ins Leben trat in unseren Augen das Verabscheuungswürdigste, so manches Beispiel geliefert hat. Leser! hatte ich nicht Recht, als ich oben erwähnte: das Herz mache uns zu Menschen, viel mehr als der Kopf? Galileo — ich zweifle keinesweges daran — hätte es sich um Sittlichkeit gehandelt, würde wohl nicht so leicht seine Meinungen abgeschworen haben.

Des Menschen
vernünftige und sittliche Vervollkommnung.

Ist der Mensch, als sittliches Wesen betrachtet, so beschaffen, von wie großer Wichtigkeit ist es also nicht, ihn, auf passende Art, sittlich zu bilden: womit man, schon von seiner zartesten Jugend an, einen Anfang machen muß. Doch auch hierzu, und überhaupt zu seiner vernünftigen und sittlichen Vervollkommnung kann man nicht genug aus den Sprachen, als den echten Hülfsquellen für Erziehung, schöpfen.

Plato ergötzt sich mehrmals in seinen Schriften an der Verwandtschaft der Wörter παιδία und παιδεία. Kein Zwang, sagt er, bei der Kinder-Erziehung: was durch Zwang hinein gekommen, hält darin keinen Stand: besonders nicht beim Unterrichte. Spielend sollen sie lernen, wie es unser παιδία und παιδεία andeutet. Wir können hierauf den Vers anwenden, welchen wir als Kinder auswendig lernten:

Mein Spielen ist Lernen, mein Lernen ist Spielen.

Aber auch bei der sittlichen Bildung und Erziehung des Menschen mögen wir hierauf wohl bedacht sein. Diese zarten Pflanzen, sagt man, muß man mit vieler Sorgfalt pflegen, und besonders nicht hart behandeln.

Sie sind noch so zart: und so kann man sie leicht, wie man will, ziehen; gebraucht man jedoch Gewalt, so wird aus ihnen nichts Gutes. Aus diesen Ausdrücken schließen wir alsbald, daß es etwas ganz Anderes sei, den Menschen sittlich zu bilden, als seinem Verstande durch Unterricht und Erziehung Sachkenntnisse, und richtiges Urtheil zu verschaffen. Letzteres muß auch von Ersterem die Fortsetzung sein. Um so mehr aber wird es uns auch deutlich, von welcher Wichtigkeit es sei, mit der sittlichen Bildung einen richtigen Anfang zu machen. Hat man darin gefehlt, was doch wird dann aller Unterricht, wie vortrefflich auch, dazu nützen, das Kind zu einem guten Menschen zu machen? Die Sprachen enthalten eine Menge Wörter und Ausdrücke, um uns hierin richtig weiter zu führen. Ich werde meine Leser auf einige derselben, welche uns bei der Erziehung überhaupt wohl am meisten nützlich werden können, aufmerksam machen.

Für das Herz, nicht für den Kopf allein, ist die sittliche Erziehung des Menschen geschickt: und so heißt sie auch recht eigentlich Bildung. Von Kindheit an, sagt man, muß man das Herz der Jugend zum Guten und Schönen bilden: und, was dieses bedeute, können wir wohl aus den sich darauf beziehenden Ausdrücken, wie aus unserem Eindrücke empfangen, Einprägen, Einschärfen, Charakter, und endlich aus unserem Einpflanzen herleiten. Wenn das Gemüth der Kinder noch zart ist, sagt Plato, empfängt es von demjenigen, was schön oder häßlich, gut oder böse, Recht oder Unrecht ist, leichter Eindrücke, und je tiefer diese Eindrücke sind, desto weniger

verlöschen sie, desto länger dauern sie fürs Leben fort ([1]). Er nennt dieselben irgendwo εγκαύματα, so unauslöschlich, daß sie dem Gemüthe gleichsam eingebrannt scheinen ([2]). In einer anderen Stelle kommen sie bei ihm als Bilder vor, welche mit einem Stempel in dem Herzen abgedrückt werden ([3]). Eben dieses deuten wir mit unserem einfachen Einprägen an. Wir sagen in dem Sinne: Lehren der Tugend und guten Sitten einprägen: und, da sie tiefen, scharfen Eindruck machen sollen, gebrauchen wir dafür einschärfen. Aus diesen gewöhnlichen Redensarten können wir dasjenige ableiten, was wir in einem so erhabenen Sinne gebrauchen: das Bild des Guten in sich tragen. Die Christen heißen bei den griechischen Kirchenvätern: *ἀγαλματοφόροι τοῦ Θεοῦ*. Dieses Alles liegt in unserem Eindrücke empfangen, Einprägen, Einschärfen und daher Charakter, nach der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes. Doch kein Wunder: der sittliche Unterricht ist Bildung des Herzens, nicht bloße Aufklärung des Verstandes. Bei Letzterem muß der Lehrer den Zögling Schein von Wesen unterscheiden, vom Bekannten zum Unbekannten aufsteigen lassen, und all dieses durch Weisen, Unterweisen; doch hier, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß des Lehrers Herz gleichsam unmittelbar auf das Herz und Gemüth des Zöglings wirken, unmittelbar müssen seine Lehren, seine Ermahnungen, seine Aeußerungen darauf Eindruck machen und hängt die Frucht des Unterrichtes für den

---

([1]) De Rep. II. 377. B. ([2]) Tim. 26. C.
([3]) Theaet. 191. D. 194. D.

Verstand vom Gedächtnisse ab, hier, wo das Herz zum Herzen spricht, empfängt man in seinem Inneren Eindrücke, erhält man Abbilder des Wahren und Guten, welche uns überall begleiten und bis in den Tod verbleiben. Was lernt man doch nicht Alles aus den Sprachen, um von seiner sittlichen Bildung richtige und vollständige Begriffe zu erlangen! Doch merken wir auch auf unser Einpflanzen. Lehren, sagen wir, des Wahren und Guten der Jugend einpflanzen: und, wünscht Ihr, meine Leser! ganz und gar kennen zu lernen, was in diesen Ausdrücken enthalten sei, denket dann an das Schreiben in die Herzen der Menschen, welches Sokrates in Plato's Phaedrus für die einzig wahre Methode des Unterrichtes, besonders des sittlichen Unterrichtes hält. Der Same, sagt er, welchen man durch solchen mündlichen Vortrag in die Herzen der Menschen ausstreut, keimt daselbst auf und bringt Früchte, wovon man sich vorher keine Vorstellung machen konnte. Welcher Unterschied zwischen der sittlichen Bildung des Herzens und jenem Unterricht, jener Erziehung für den Verstand! Diese läßt uns die Wahrheit schauen; jene aber, die sittliche Bildung, läßt uns das Bild der Wahrheit, die Wahrheit selbst in unserem Innern entdecken. Diese Bildung meine Leser! ist sie nicht vollkommen des menschlichen Wesens würdig, eines Wesens, welches mit so vollem Rechte durch Plato *φυτὸν οὐράνιον*, eine Pflanze himmlischen Ursprungs genannt wird ([1])?

Dieses nun bezog sich auf die Kindheit, die zarte

([1]) Tim. 90. A.

Kindheit des Menschen. Wünschet Ihr auch für die Bildung des Knaben einige Grundzüge aus den Sprachen, merket dann auf andere Ausdrücke, wie auf das réfléchir und faire réfléchir der Franzosen, auf unser tot inkeer doen komen ([1]), besonders auf das Lateinische imbuere und unser doortrokken doen worden ([2]), und endlich auf unser opkweeken ([3]). In diesem réfléchir, réflexion, faire réfléchir finden wir die Methode des Sokrates: den Menschen, von Jugend auf, zum Nachdenken über sich selbst zu führen. Es ist vom Lichte, welches zurückstrahlt, hergenommen, und auf die Seele übergetragen, bezeichnet es, nach Condillac: le don de l'ame de se replier sur ses idées, les examiner ([4]). Welche Wirkung dieses auf den sittlichen Menschen habe, sah Mad. de Stael sehr wohl ein. Pour *affranchir* l'homme, sagt sie, il faut le mettre sur le chemin de la réflexion ([5]). Und dieses in der That bewirkte Sokrates mit dieser herrlichen Methode bei einem Phaedrus, einem Theatetus und so vielen anderen Jünglingen, welche durch sein Fragen, fortwährendes Ausforschen, zur Einsicht der Verkehrtheit ihrer Meinungen gelangen, und zugleich auf ihre eigene Verkehrtheit, Eitelkeit, Aufgeblasenheit, Thorheit reflectirten. Wenn irgend Etwas, war dieses gewiß das passende Mittel, um die Jugend von Vorurtheilen, und auch von wirklichen, besonders sitt-

---

([1]) Machen, daß Einer in sich gehe.

([2]) Einen von Etwas durchdrungen werden lassen.

([3]) S. p. 122, 23. ([4]) S. Boiste Reflexion.

([5]) Boiste l. l.

lichen Fehlern zu befreien. Wie sehr findet man aber dieses nicht ebenfalls in unserem tot inkeer doen komen, dessen ich schon oben erwähnte, als ich vom Zorn und der Entrüstung des Menschen über sein früheres Betragen sprach! Dies ist es wohl insbesondere, was dem Erzieher, welcher den Knaben zum Guten anzuleiten sucht, eigen ist. Er macht, daß er in sich gehe, das Seelenauge auf sich selbst richte, wie er bis jetzt nur um sich auf Andere geschaut hatte: und daher jene Unzufriedenheit mit sich selbst und zugleich jenes Verlangen nach sittlicher Verbesserung, welches Sokrates durch jenes in sich Gehen bei der Jugend so oft bewirkte. Bei alledem kommt es jedoch vorzüglich darauf an, daß das Gemüth der Jugend, wie wir zu sagen pflegen, von den Principien des Guten und Wahren durchdrungen werde. Dieses Durchdrungen werden, erinnert uns unserem Sprachgebrauche gemäß, an das Bild, dessen sich die alten Pythagoräer und nach ihrem Beispiele Plato und so viele andere unter den Alten bei der sittlichen Erziehung bedienten. Das jugendliche Gemüth, sagten sie, muß wie die Wolle, der man eine bleibende, unauslöschliche Farbe geben will, vorher von allen Vorurtheilen, schiefen Ansichten, besonders von Hochmuth und eitelem Wahn gereinigt werden: dann lasse man dasselbe von Lehren der Weisheit und Tugend ganz und gar, und durch und durch durchdrungen werden. Dermaßen bleiben solche unvertilgbar in demselben. So nun kweekt man, wie ich eben sagte, die Jugend op: ein Ausdruck, der durchaus vom Pflegen der Pflanzen und Bäume auf die Bildung junger Menschen übergetragen ist.

Desshalb werden die Erziehungsanstalten der Jugend kweekscholen für Weisheit und Tugend genannt. Alles, was der Verfasser des Theages und in vielen Stellen Plato aus jener Vergleichung der Jugend mit Sprößlingen und Pflanzen schöpfen, um dadurch von der Erziehung und Bildung des Menschen ein deutliches Bild zu entwerfen, drücken wir von selbst mit diesem unseren Worte opkweeken, mit unserem opkweeking (¹) kweekschool, kweekeling (²) und ähnlichen aus. Ein herrliches Bild fürwahr, und zwar nicht nur für die Erziehung der Jugend, sondern auch, um uns die sittliche Festigkeit des Menschen, welche daraus folgen muß, auf eine anschauliche Weise begreiflich zu machen. So doch wird aus dem zarten Sprößlinge, der üppigen Pflanze ein Baum, eine Eiche, welche einmal unerschütterlich fest steht und in Orkanen ausdauert.

Et quantum vertice ad auras
Aethereas, tantum radice ad tartara tendit.

Dies sind insgesammt Wahrnehmungen, auf welche uns die Sprachen führen, um sowohl die sittliche Bildung des Menschen als dessen Verstandes-Erziehung zu ergründen. Seid Ihr, meine Leser! Willens, einmal über Erziehung zu schreiben, und besonders, selbst Eure eigenen oder Anderer Kinder zu erziehen, richtet dann, auf diese Hauptzüge, wie sie sich in den Sprachen vorfinden, Eure ganze Aufmerksamkeit. Sie sind, glaubt mir, ganz und gar der Natur entnommen.

(¹) Erziehung. (²) Zögling.

So bildet man den Menschen, oder läßt ihn vielmehr sich selbst, vermittelst seiner höheren, seiner sittlichen Natur, zur sittlichen Vollkommenheit bilden. Kopf und Herz aber müssen bei ihm, nach dem Ausdrucke der Sprachen, übereinstimmen, wenn er in Wahrheit zu Tugend gelangen soll; denn sehen wir nur, was, nach der Bedeutung des Wortes, Tugend sei. Es zeigt inneren Werth und Dauerhaftigkeit an. Von Holz oder Stein gebraucht, drückt es innerliche Festigkeit aus. Besitzt irgend Etwas diese nicht, so sagen wir von demselben: es taugt nicht. Im sittlichen Sinne bezeichnet es also sittliche Festigkeit: und dazu gehört sowohl Verstand, als Trieb zum Guten. Verstand deutet ja auch, der Grundbedeutung des Wortes gemäß, Festigkeit an, da es von stehen, wie das Griechische ἐπιςήμη von ἱςάναι abstammt. Ein Mensch ohne Herz kann, wie wir zu sagen pflegen, nicht in Wahrheit Mensch heißen; indem wir aber dieses äußern, setzen wir zugleich voraus, daß mit dem Herzen der Kopf, der Verstand, die Vernunft, und diese zwar als theoretisches Vermögen, übereinstimme. Findet dieses nicht Statt, übt die Vernunft über den Menschen keine Herrschaft aus, so zeigen uns die Sprachen, welche Folgen daraus entstehen. Mit geestdrift ([1]) handeln wir, so oft wir der inspraak, der Eingebung unseres Herzens folgend nach dem Guten streben; bleibt es jedoch bei dieser Eingebung, kommt das Urtheil der kalten Vernunft nicht hinzu, gar leicht wird dann jene geestdrift,

([1]) Begeisterung.

nach der richtigen Unterscheidung unserer Sprache, zur geestdrijverij ([1]). Wir billigen es und zollen ihm selbst Beifall, wenn einer mit Stolz, mit kühnem, edlem Stolz, lebt und handelt, und in seinem Herzen, mit Vondel, sagt:

Ich will mit edlem Stolz der Tugend Pfad betreten.

Unterscheidet er aber nicht, wie unsere Sprache, trots ([2]) von trotschheid ([3]), oder ist vielmehr sein Stolz, wie die Begeisterung Anderer, nicht seiner Vernunft unterworfen, so nennen wir ihn einen trotzigen Menschen, das heißt, einen eitelen, hochmüthigen Thoren. Doch überhaupt, wie gebieterisch für uns auch jene Stimme in unserem Inneren, jene Eingebung unseres Gewissens ist, ein Vermögen muß in uns sein, welches beurtheilt, ob jene Stimme, jene Eingebung, wahr oder falsch, gut oder böse, Recht oder Unrecht sei. Ohne dieses sind wir keine vernünftigen Wesen, und daher rührt so viel vermeintliche Tugend und Heiligkeit unter den Menschen, weil sie so häufig die Macht, die Oberherrschaft der Vernunft nicht anerkennen.

Es ist eine schöne Idee der Alten und liegt ganz in unseren Sprachen, daß der Mensch mit sich selbst übereinstimmen müße. Alle seine Seelenfähigkeiten, sagten die Griechen, müssen wie die Saiten der Leier mit einander, in Accord, in Harmonie sein, wenn Jemand so wohl sittlich, als vernünftig, gut und

---

([1]) Schwärmerei, Fanatismus.
([2]) Stolz. ([3]) Hochmuth.

vollkommen sein soll. Wie ihn aber die Vernunft mit ihrer Kraft leiten muß, so muß seine Kraft, seine höchste innere Kraft in seiner sittlichen Natur liegen. Wir reden sowohl von einer gesunden Seele, als von einem gesunden Körper. Verstehen wir darunter nur einen hellen Kopf und gute Geistesvermögen? Eben so wenig, glaube ich, als wir Schönheit des Gesichtes und Anmuth in der Haltung beabsichtigen, wenn wir der Gesundheit des Körpers Erwähnung thun. Wir verstehen darunter etwas Anderes. Gewiß wird wohl in dieser Uebereinstimmung aller unserer Seelenfähigkeiten und deren gegenseitiger Mitwirkung, besonders in jener sittlichen Kraft, diesem göttlichen Vermögen in uns, dasjenige liegen, was wir verlangen, wenn wir eine gesunde Seele in einem gesunden Körper zu haben wünschen. Dadurch glänzen wir nicht, eben so wenig, als wir durch Gesundheit des Körpers in den Augen der Menschen glänzen; doch, was uns tausendmal wünschenswerther ist, dadurch werden wir innerlich gut, zur Erfüllung unserer Pflichten geschickt und können wir unserer hohen Bestimmung, als sittliche Wesen, ganz entsprechen. Aus all jenen Redensarten und Ausdrücken wird es uns, dünkt mich, deutlich, was wir unter der vernünftigen sowohl, als sittlichen Vervollkommnung des Menschen zu verstehen haben.

Und so denn hätten wir, meine Leser! unsere Aufgabe der Hauptsache nach gelöst, um aus den Sprachen unsere Sittenlehre aufzustellen, ja, was unsere eigentliche Absicht war, den Menschen, nach Anweisung

der Sprachen, durch echte Sittenlehre selbstständig zu machen, und so, auf dem Wege der Wahrheit zu stärken. Einen Schatz von Ideen haben wir auf diese Weise gesammelt: wenigstens mehr und in größerer Verschiedenheit, als uns die gewöhnlichen Moral-Systeme darbieten. Diese sind meistens hiermit verglichen arm an Ideen und Gegenständen, weil die Verfasser derselben darin nicht viel mehr, als ihre eigenen Meinungen und Ansichten vorzutragen pflegen. Sucht man aber aus den Sprachen Ideen und Gegenstände zu sammlen, so ist der Vorrath, zu dem man gelangt, unendlich groß: und dem muß wohl so sein, da man dieselben allen Völkern, allen Zeiten, ja, dem ganzen Menschengeschlechte zu entlehnen sucht. Wie aber sollen wir uns diesen Schatz, in so fern wir denselben gefunden haben, zu Nutze machen, um dadurch unser Problem: Wie gelangt der Mensch zu Tugend? gänzlich aufzulösen? Eine Frage bleibt uns doch noch zur Beantwortung übrig: was es wohl hauptsächlich sein möge, das jenes Höchste, jenes Göttliche im Menschen ins Leben rufe und in Wirkung setze und ihn so zur höchsten Vollkommenheit emporhebe? Mit anderen Worten: »Welches ist das Princip aller Sittenlehre? Um auch dieses ganz zu durchschauen, müssen wir, wie mich dünkt, meine Leser! dasjenige, was wir in all unseren Sprachforschungen hinsichtlich der Liebe wahrgenommen, wohl einsehen und noch tiefer, als wir gethan, ergründen. Wir machten damit einen Anfang: endigen wir denn auch damit.

Ist nicht die Liebe das Princip aller Moral?

Wie es Anderen vorkommen mag, weiß ich nicht; mir aber ist von Allem, was wir vermittelst der Sprachen sowohl als Plato's Philosophie, bisher aufmerkten, noch nichts wichtiger gewesen, als was sie uns über die sittliche Bedürftigkeit des Menschen gelehrt haben. Als ein solches doch, als bedürftiges Wesen, haben wir den Menschen, dünkt mich, erst gründlich und so wohl in seiner hohen Würde, als in seiner Niedrigkeit kennen lernen; denn in eben dieser Bedürftigkeit seiner Natur, liegt der Ursprung seiner Begierden und Wünsche, insbesondere der der Liebe: und was würde wohl der Mensch ohne Liebe sein? Ohne sie, ohne sich an einem Anderen zu spiegeln, ohne sich in einen Anderen versetzend, auf sich selbst zurückzublicken, wäre er nie zu einiger Selbstkenntniß, viel weniger zu Selbstveredlung und Selbstvervollkommnung gelangt. Und wie strengt er nicht durch jene Bedürftigkeit, oder vielmehr durch jenes Gefühl seiner sittlichen Schwäche und Gebrechlichkeit nicht all seine Vermögen der Seele und der Sinne an, um diesen Mangel, diese Leere, die er in sich fühlt, auszufüllen! Daraus folgt, wie wir sahen, vermittelst seiner sittlichen

Natur, seine sittliche Vervollkommnung, seine sittliche Selbstständigkeit, seine Fortschritte auch selbst in der Aehnlichkeit mit Gott. Denn dieses Gefühl, dieses tiefe Gefühl der Unvollkommenheit, diese gänzliche Unzufriedenheit mit sich selbst, ist es vorzüglich, was in ihm Kraft entwickelt, um seiner hohen Bestimmung zu entsprechen, um Stand zu halten trotz aller Verführung und jedem Zauber der Sinne, ja, in wie weit es dem Menschen möglich ist, sich der göttlichen Tugenden theilhaftig zu machen. So hätten wir also, wie sonderbar es auch scheinen möge, der Liebe, ja eigentlich unserer natürlichen Bedürftigkeit, unsere höchste Veredlung und Vervollkommnung zuzuschreiben. Beim Anfange unserer Forschungen, Ihr erinnert Euch, Leser! wagten wir es nicht, die Liebe für hinreichend zu halten, um an und für sich selbst den Menschen zur Tugend zu leiten: und dieses nicht ohne Ursache, da er seinem Begehrungsvermögen nach sich leidend verhält, und zu Tugend hauptsächlich Thätigkeit und Selbstbeherrschung erfordert wird. Würdet Ihr aber wohl Etwas dawider einzuwenden haben, wenn wir, endlich hieher gelangt, die Liebe für das Princip, das belebende Princip aller Moral hielten?

Redet man über Moral und Moral-Systemen, so bedient man sich häufig der Wörter trocken und unfruchtbar, wie auch kalt, eiskalt. Jene Moral ist ziemlich kalt und unfruchtbar, sagt man. Was will man damit andeuten? oder was mag wohl jenen Systemen eigen sein, weßhalb sie mit diesen Namen belegt werden? Hinreichend dünkt mich dazu, daß sie eben Systeme sind. Dieses setzt voraus, daß sie aus ver-

schiedenen Theilen zusammengesetzt sind, und darin also, wie auch in allen Systemen, Ordnung, eine passende Stellung, richtige Verbindung aller besonderen Theile, mit einem Worte, wie in Häusern, welche man erbaut, Proportion Statt finde; denselben jedoch, bei all jener Ordnung, Seele und Leben fehle: und dieses fordert man doch wohl insbesondere in jeder Sittenlehre, in der Lehre der Tugend und sittlichen Vervollkommnung. Doch schon mehrmals nahm ich wahr, daß in vielen dergleichen Systemen der Philosophen fortwährend über Gesetze, Sittengesetze, wie auch über Vorschriften gehandelt wird. Dieses und manches Andere, ich gestehe es, ist nicht zu verwerfen, besonders dann nicht, wenn man immer jenes Gesetzes, jener recta ratio erwähnt, welche nach Plato und Cicero in die Herzen der Menschen geschrieben ist und uns gebietet das Gute zu thun und das Böse zu lassen. Vorschriften sind auch nützlich und nothwendig: denn solcher bedürfen wir zur Leitung für unser Leben und Wirken. Gesetze aber und Vorschriften, wie z. B. die Maxime Kant's: »Handle so, daß die Maxime deines Willens als Princip einer allgemeinen Gesetzlichkeit dienen können: so etwas mag meinem Verstande begreiflich sein; mein Herz nimmt daran keinen Antheil. So viel ist gewiß, daß Systeme, die hauptsächlich aus solchen Maximen bestehen, darum mit vollem Rechte kalt und unfruchtbar genannt werden, weil ihnen das Hauptsächliche der Moral mangelt, Principien nämlich, welche uns fürs Schöne und Gute, für Tugend und sittliche Vollkommenheit entflammen.

Was aber verlangen wir vorzugsweise, unseren eigenen Ausdrücken gemäß, in der Sittenlehre? Dem unfruchtbar und trocken steht fruchtbar: dem kalt und eiskalt warm gegenüber. Wir verlangen von jeder Sittenlehre, daß darin hauptsächlich dasjenige herrsche, wodurch wir, wie gesagt, für Tugend entbrennen, entflammen: und so erst kann Sittenlehre für den Menschen und das Menschengeschlecht fruchtbar werden: d. h. kann sie den Menschen zur Entwicklung aller seiner ihm inwohnenden Fähigkeiten führen, kann sie ihn für seinen Nebenmenschen, für die ganze bürgerliche Gesellschaft leben und wirken lassen: so daß das ganze Menschengeschlecht von seinem Streben und Handeln die herrlichsten, die gesegnetsten Früchte ernte. Dieses, wie mich dünkt, ist es, was wir hauptsächlich in jeder Sittenlehre verlangen: und seht nun, meine Leser! ist nicht die Liebe demzufolge, was wir in Bezug auf dieselbe in den Sprachen wahrgenommen, in der That ein solches fruchtbare Princip der Sittenlehre?

Ich sprach eben von Sittengesetzen, die nicht wie die Gesetze der alten Völker auf Tafeln, sondern in die Herzen der Menschen geschrieben seien. In der Antigone des Sophocles finde ich zuerst in den schriftlichen Denkmälern des Alterthums solcher nicht geschriebenen Gesetze erwähnt. Doch welches sind diese? Antigone, die zärtlich liebende Schwester, hatte, trotz Creon und seines Verbotes, ihren Bruder Polynices begraben, und jetzt vor den Tyrannen gefordert, spricht sie: »Jupiter war es doch nicht, welcher mir dieses verboten hatte: und ich meinte nicht, daß deine Be-

fehle von so großem Gewichte wären, daß ein Sterblicher, um denselben zu gehorchen, die nicht geschriebenen, doch unverbrüchlichen Gesetze der Götter übertreten dürfte. Diese Gesetze, so fährt sie fort, sind keine zeitlichen, sondern dauern immer fort, und keiner weiß aus welcher Zeit sie herrühren." Es sind also nicht Natur- oder Sittengesetze überhaupt, von welchen Antigone dergestalt spricht, sondern solche, welche ihr die Liebe, die natürliche Liebe zu ihrem Bruder eingab. In diesem ganzen Trauerspiele ist es die Liebe, durch welche sie, wie schwach auch in Vergleich mit der Macht des Tyrannen, vor Creon Stand hält und mit Ruhe und zugleich mit Heldenmuth für die gerechte Sache spricht, ja dem Tode selbst Trotz bietet. So wenig dachte sie, die bescheidene, die liebenswürdige Antigone bei ihrem Thun und Lassen, an Maxime der Moral, gleich denen Kant's oder anderer Philosophen. Liebe war das einzige Princip ihres Thuns und Lassens und dasselbe Princip war es ebenfalls, welches sie von selbst auf die n i c h t g e s c h r i e b e n e n, doch u n v e r b r ü c h l i c h e n und e w i g e n Naturgesetze führte.

Kein Princip der Moral giebt es, welches, wie ich glaube, tiefer im Inneren der sittlichen Natur des Menschen begründet ist, als die Liebe. Es ist in Wahrheit das echte Princip unseres inneren Lebens. Die K e i m e der Religion und Tugend, sagen wir, liegen in der Seele des Kindes: das ganze Leben des Menschen ist Entwicklung dieser Keime: wie aber würden sie sich ohne die Liebe entwickeln? Eben so wenig, als irgend Etwas in der Natur ohne Wärme hervor-

sproßt. So ist in der That die Liebe das bildende Princip in der Sittenwelt. Wie trocken demnach jede Moral, wie unfruchtbar und kalt, worin nicht über Liebe gehandelt wird! Ohne ihrer zu erwähnen, kann man freilich Systeme aufstellen, die sich durch Genauigkeit und Ordnung anempfehlen und allen Anschein von Dauer und Stärke haben; so aber stehen sie denn auch ganz auf sich selbst: so stehen sie da am Wege des Lebens als Meisterstücke, bei denen man jedoch, wenn auch bewunderend, vorübergeht. Nutzen stiften sie nicht: sie feuern nicht an, um mit Muth unseren Weg zu verfolgen: sie beseelen und beleben den Menschen und die menschliche Gesellschaft nicht: geschweige daß sie das Menschengeschlecht veredeln, vervollkommnen, zur Glückseligkeit führen sollten. Keine Sittlichkeit ohne Liebe: oben nahmen wir es wahr: und dieses allein reicht hin, um zu fühlen, daß keine Sittenlehre diesen Namen führen dürfe, deren Princip nicht die Liebe ist.

Niemals hörte ich, so viel ich weiß, von der Sittenlehre des Evangeliums sagen, daß sie unfruchtbar und kalt sei. Warum nicht? Philosophen haben sie doch so oft in systematische Form eingekleidet: der Theologen zu geschweigen, welche dieselbe durch Schulgelehrsamkeit und allerlei schulmäßige Hypothesen und Antithesen verunstaltet, ja fast unkenntlich gemacht haben. Dessen ungeachtet ist sie allezeit, anstatt kalt oder unfruchtbar, auf eine wunderbare Art für das Menschengeschlecht und dessen wichtigste Angelegenheiten fruchtbar gewesen, und dafür auch von Jedem gehalten, und zwar darum, weil die Liebe, so zu sagen, das Wesen, gänzlich den Charakter dieser Lehre bildet,

und deßhalb unmöglich darin zu verkennen ist; denn was doch anders ist das Princip derselben, als, Gott über Alles lieben und seinen Nächsten wie sich selbst? Und, wie passend ist dieses Princip nicht, um die Keime des Guten, die im Menschengeschlechte liegen, allezeit und überall, in Menschen und Völkern zu entwickeln! Außerdem ist dabei noch zu bemerken. Die Lehre des Christenthums ist nicht eine bloße Moralphilosophie, sondern zum Gottesdienste gehörig stützet sie sich auf göttliche Offenbarung und zwar auf diese, daß es Gott gewesen, der den Menschen zuerst geliebt habe, und die Liebe des Menschen zu Gott in Gegenliebe bestehe. Außerordentlich erhöht noch dieser göttliche Ausspruch im Evangelium die Liebe, als Princip der Sittenlehre. So doch erhält erst die Liebe des Menschen zu Gott nnd dem Nächsten, Beständigkeit, Zweckmäßigkeit, Erhabenheit. Ich werde dieses, wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes, noch etwas näher entwickeln: und hierzu mögen uns wiederum unsere Sprachen und deren Ausdrücke behülflich sein.

In unserer Sprache kommt nicht nur Liebe, sondern auch Gegenliebe vor: eben so unterschieden die Griechen ἔρως von ἀντέρως. Diese Unterscheidung ist hier von Gewicht. Liebe, könnte man denken, findet sich nur im Menschen vor, kann jedoch der Gottheit nicht eigen sein, da sie als Leidenschaft, ja, als aus Bedürftigkeit, aus Schwäche der inneren Natur eines sittlichen Wesens erzeugt, deswegen der Gottheit nicht zugeschrieben werden kann. Dies kann sie auch nicht, lautet unsere Antwort: d. h. als Gegenliebe; wohl aber als Liebe, wenn man nämlich diese jener entge-

gensetzt: wie aus dem Beispiele der Aeltern und Kinder einigermaßen erhellen kann. Es ist die Liebe der Mutter, der Aeltern, welche im Kinde Gegenliebe erweckt: und durch letzere, durch die Gegenliebe herzt das Kind seine Mutter, verehrt seinen Vater und bildet sich nach dem Musterbilde Beider. All dieses ist mit Bedürftigkeit verbunden, ja entsteht aus Mangel; doch nicht als solche findet sie bei Vater und Mutter Statt. Bei diesen ist es Liebe im Gegensatze zu Gegenliebe, und diese entsteht aus und durch sich selbst, und erweckt, so zu sagen, eben so im Kinde Kraft und Leben, wie die Wärme in der Natur Alles belebt, Alles hervorsprossen und sich entfalten läßt. So auch die Liebe der Gottheit zum Menschen. Sie gleicht der Kraft, dem Einfluß und der Wirkung der Sonne in der Natur: eben so selbstständig wirkt sie. Durch solche Vergleichungen der Liebe mit dem, was man in der sichtbaren Welt erblickt, können wir einigermaßen empfinden, was Gott für den sittlichen Menschen sei: dabei müssen wir es bewenden lassen und nicht zu viel zu wissen streben. Doch genügt dieses auch, um uns zu noch tieferer Einsicht zu führen, wie es von Seiten des Menschen die Gegenliebe sei, welche ihn zur höchsten sittlichen Vervollkommnung, ja zu Aehnlichkeit mit Gott bringen müsse. Sucht man nach einem fruchtbaren, höchst fruchtbaren Princip der Sittenlehre; so ist es kein anderes, als das der Liebe. Des Wichtigsten erwähnte ich indessen noch nicht, des Zusammenhanges nämlich der Liebe mit unserem Begriff von ewiger Fortdauer. Der Lehre der Unsterblichkeit sind wir am allermeisten unser Gefühl von der hohen

Würde des Menschen und unsere eigenen Fortschritte in Tugend und sittlicher Vervollkommnung verschuldigt. Was hätte unser Streben nach Vollkommenheit ohne diese Lehre auf sich? Und das Christenthum war es, welches dieselbe erst recht ins Licht gestellt, befestigt und über die ganze Erde verbreitet hat. Bemerken wir aber, wie sich die alten Philosophen von der Wahrheit derselben zu überzeugen suchten, so finden wir, daß dieses hauptsächlich durch die Wahrnehmung geschehen, wie der Mensch, bei seinem Streben nach dem Schönen und Guten, zugleich nach dem Unendlichen und Ewigen strebe. »In Allem was lebt,“ sagt Diotima beim Plato, »findet man Absicht um fortzudauern, aber auch beim Menschen insbesondere Sehnsucht, um auch nach seinem Tode zu leben.“ Sie nimmt dieses in der Ruhmbegierde und den unsterblichen Thaten der berühmtesten Männer des Alterthums wahr. Wir können dieses ebenfalls aus unseren Sprachen ersehen: in allen findet man ja die Wörter und Redensarten: unsterblichen Ruhm erwerben: sich verewigen: nomen aeternitati tradere: gloria sempiterna. Eben diese Diotima jedoch — und dieses scheint Cicero in ihrem Gespräche mit Sokrates insbesondere getroffen zu haben — eben diese Diotima, sage ich, schreibt diese Sehnsucht des Menschen nach dem Unendlichen, Ewigen, der Liebe zu. Dieses drücken auch die Lateiner mit ihrem gloriae amor vollkommen aus: und daher Cicero's Worte: certe si nihil animus praesentiret in posterum, et si, quibus regionibus vitae spatium circumscriptum est, iisdem omnes cogitationes terminaret suas, nec tantis se

laboribus frangeret, neque tot curis vigiliisque angeretur, nec toties de ipsa vita dimicaret ([1]). So nun die alte Philosophie: doch so auch unser Christenthum, meine Leser! Alles, was mit dem Streben nach Unsterblichkeit in Verbindung gesetzt wird, ist hier unendlich erhabener, ja so erhaben, daß jeder *Ruhm* ausgeschlossen wird; was aber ferner die Liebe *betrifft*, nimmt man die Liebe aus dem Christenthum hinweg; was bleibet demselben dann noch übrig, wodurch wir an ein Leben nach diesem Leben, an Unsterblichkeit glauben sollten? was wodurch wir für uns selbst dieselbe hoffen könnten? Und was ist überhaupt nach demselben unser Glaube, was unsere Hoffnung, was unsere Tugend, was, in einem Worte, unser ganzes Leben, *ohne* die Liebe? Doch wenn dem so ist, wer steht *alsdann noch* an, die Liebe für das belebende Princip aller Moral zu halten?

Ferne sei es von mir, daß ich durch Verwerfung der eigentlichen Systeme, allem wissenschaftlichen Vortrage abgeneigt wäre. Keine Sittenlehre ohne deutliche Reihenfolge, ohne regelmäßigen Vortrag. Dies Alles jedoch muß nicht auf Thesen und Antithesen fußen, die einmal zum Wanken gebracht, den Einsturz des ganzes Gebäudes, welches man auf denselben errichtet, veranlassen. Es muß aus der Natur des Menschen und den Principien, die sich darin entdecken lassen, abgeleitet werden, und nimmt man darin jene Hauptquelle aller Moral, das Princip der Liebe wahr, so ist es wunderbar, wie leicht und regelmäßig man

---

([1]) Pro Archia, c. 12.

daraus nicht nur die Anleitung des Menschen zur Tugend, sondern auch seine Pflichten gegen sich selbst, gegen seinen Nächsten und die bürgerliche Gesellschaft, besonders gegen die Gottheit herleitet und ans Licht stellt. Es giebt keine Lehre, die schöner ist und für jeden nachdenkenden Menschen anziehender, als die Lehre der Moral; doch muß sie ganz in der Kenntniß, in tiefer Erforschung des Menschen, als vernünftiges, besonders als sittliches, erhaben sittliches Wesen begründet sein. Erst dann kann sie zugleich für jeden Menschen heilsam, und, auf Politik angewandt, auch Völkern und Staaten heilbringend und wichtig werden. Dieses ist es denn auch vornehmlich, was wir in unserer Untersuchung beständig im Auge hielten, und wie man es im dem Gange unserer Forschungen bemerken konnte, immer tiefer und tiefer haben wir die menschliche Natur zu untersuchen und zu ergründen getrachtet, bis wir endlich auf dieses erste, dieses belebende Princip im Menschen, die Liebe gekommen sind. Eine Moral, oder auch einen wissenschaftlichen Vortrag derselben zu entwerfen, würde uns, nach dieser Untersuchung, wohl nicht sehr schwer fallen: ebenso wenig, als es viel Mühe verursachen würde, aus der Naturdialektik, die wir in den Sprachen entdeckten, eine vollständige Logik zu entwerfen und darzustellen; doch Beides liegt außer den Grenzen unseres Planes: wesshalb wir Anderen solches überlassen. Es genügt uns, wenn wir nach Anleitung der alten Philosophie, Beider der Moral und Logik, Principien in den Sprachen entdeckt haben. Und in Bezug auf Moral, glaubet mir, meine Leser! wenn irgend anders, sind in den

Sprachen, in eben diesen Spiegeln so wohl des menschlichen Herzens, als des menschlichen Verstandes nicht nur die Hauptprincipien, sondern auch die Grundzüge der wahren sowohl theoretischen als praktischen Sittenlehre zu finden.

Nur noch Einiges habe ich hier hinzuzufügen in Bezug nämlich auf dasjenige, was wir hinsichtlich unseres Ausdruckes: von Liebe entbrennen, schon einigermaßen in Vorbeigehen angemerkt haben. Dieser Begriff von Feuer, von Flamme, von Gluth, überhaupt von Wärme, ist in allen Sprachen mit dem Begriff der Liebe verbunden; und so führen uns diese Naturausdrücke von selbst auf diese schöne Vorstellung der Liebe, welche ihren Einfluß auf den Menschen und alle menschlichen Angelegenheiten so richtig und vollständig an den Tag legt. Diese Vorstellung ist, daß Liebe in der Sittenwelt, zu unserer Aufmunterung zum Guten und Vervollkommnung in demselben, eben dasjenige vermag, was die Gluth und Wärme der Sonne in der sichtbaren Welt, zum Grünen und Blühen der ganzen Natur bewirkt ([1]). So viel fehlt daran, daß Moral, aus dem Princip der Liebe hergeleitet, je kalt und unfruchtbar sein könnte!

Sehet hier vor unseren Augen das Reich der Tugend, welches ebenfalls das Reich der Wahrheit ist, eröffnet. Wir erblicken auch schon einigermaßen die Religion in der Ferne: oder vielmehr die Religion ist es, welcher dieses Reich aus der Ferne bestrahlt und erleuchtet.

([1]) Man sehe meine Briefe über den höheren Unterricht, Br. XIV.

Wir müssen jetzt zur letzten Untersuchung, wie der Mensch einmal noch zu Weisheit gelangen solle; übergehen, und, irre ich mich nicht, wird in eben demselben Reiche der Wahrheit und Tugend, wie wir es nun erblickt, die Weisheit wohl ihren Tempel gestiftet haben; glaubten wir aber in unserer vorhergehenden Betrachtung zu einigem Wissen hinsichtlich der göttlichen Natur gelangt zu sein, hier sehen wir, dünkt mich, nicht nur, was das Wesen aller Wesen an und für sich selbst, sondern auch was es für uns sei. Nach all diesen Forschungen in der sittlichen Welt, und was darin, nach Andeutung der Sprachen, die Liebe vermag, lernen wir, wo ich nicht irre, tiefer einsehen, was es nach der Lehre des Christenthums bezeichne: Gott ist Liebe.

Wie sollen wir einst zu Weisheit gelangen?

Πάλαι, ὦ μακάριε, φαίνεται πρὸ ποδῶν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς κυλινδεῖσθαι, καὶ οὐχ ἑωρῶμεν αὐτό.

Was wir uns vorgenommen, meine Leser! führen wir aus: propria rate pellimus undas. Mit eignem Kiel, mit Hülfe der Erzeugnisse des menschlichen Geistes selbst, durchkreuzen wir die Wasser, um die Weisheit, oder wenigstens das Mittel, wodurch wir zu derselben gelangen, zu entdecken: und gewiß, wir haben auf unserer Reise schon eine ziemliche Strecke Weges zurückgelegt; denn nach Anweisung der Sokratischen Schule mußten wir durch das Streben nach dem Schönen, Wahren und insbesondere nach dem Guten, dorthin zu gelangen suchen: und schon sehen wir uns durch so viele in unseren Sprachen vorhandenen Wörter und Redensarten, in den Stand gesetzt, um bei der Behandlung der Aesthetik, Logik und Moral, richtig darnach zu streben. Besonders haben wir uns dadurch vor Fehlgriffen und Vorurtheilen der Menschen, den größten Hindernissen, dorthin zu gelangen, hüten lernen. Wie oft doch hat man nicht, hinsichtlich der Aesthetik, das Gefällige für das Schöne gehalten, so daß man

bei der Ausübung der schönen Künste nichts beabsichtigte, als dasjenige, was den Sinnen schmeicheln, das Gefühl erregen, die Einbildungskraft erhitzen konnte, und wäre es auch, daß es zugleich das Herz in seinem Innersten verpestete! In unseren Sprachen hingegen hat das Schöne die Bedeutung von rein, von geläutert: das Schöne verbinden wir mit dem Edelen und Guten: immer reden wir von reinem, von gutem Geschmack, und setzen diesem einen falschen Geschmack, falschen Witz, faux brillant, entgegen. Dies Alles sind Winke, wichtige Winke für uns, falls wir wollen, daß auch Aesthetik dazu diene, in den Besitz der Weisheit zu gelangen. Was aber insbesondere das Wahre und Gute betrifft, wie sehr hat man uns nicht oft ein richtiges Streben darnach erschwert! Einerseits hat man uns zum Empirismus und Epicurismus, der Lehre, welche auf Materialismus und die Erniedrigung des Menschen zum bloß sinnlichen Wesen hinausläuft, und auch wohl andererseits zum kalten Stoicismus, oder Transcendentalismus, wodurch man sich so leicht zu eitelem Idealismus hinreißen läßt, zu verleiten suchen! Haben wir uns aber nicht meine Leser! auf unserem Wege, durch Anweisung der Sprachen sowohl, als der Sokratischen Schule, vor jenen Gefahren gehütet? und sind wir nicht grade dadurch, daß wir uns durch jene Anlockungen und Verleitungen nicht haben abhalten lassen, eben so gemächlich als schnell fortgeschritten? Wir bekümmerten uns um all jene Kunstwörter nicht, ebenso wenig als um der Philosophen Systeme, die opinionum commenta der Menschen, welche sie

dadurch an den Tag gelegt und verbreitet haben, sondern Wörter, die in den Sprachen sich vorfinden; meistens Naturwörter und welche die naturae judicia in sich fassen und ausdrücken, diese waren es, welche uns gleich den Baken im Meere zur Leitung dienten, und durch welche wir gleichsam von selbst gewisse Natur-Logik und Moral zur Erlangung der Weisheit entdeckten. So ging es, längs jenem natürlichen Wege, leicht und schnell, mit vollen Segeln vorwärts. Und wer weiß, wie weit wir es auf diese Weise nicht schon im Auffinden der Weisheit gebracht haben! Schon öfters geschah es bei unseren Forschungen, daß wir bereits weiter, als wir selbst vermutheten, gefördert waren: vielleicht sind wir hier nicht mehr weit vom Ziele unserer Forschungen entfernt; denn haben wir einsehen lernen, wie man zu Wahrheit, wie man zu Tugend, und wie man so zugleich zu vernünftiger und sittlicher Selbstständigkeit gelange, so bedarf es nur noch eines Schrittes, dünkt mich, und wir sind da, wohin wir wünschen; denn wundern würde es mich nicht, wenn uns das Wort, welches unserer Sprache so eigenthümlich ist, und dessen wir uns so beständig in unseren ganzen Untersuchung bedienten, ich meine wijsgeerte, wenn dieses allein hinreichend wäre, um uns zu einer richtigen Beantwortung der aufgestellten Frage: »Wie soll der Mensch einst zu Weisheit gelangen?" in Stand zu setzen. Wie mich dünkt, ist außer Zweifel, daß uns dasselbe seiner Grundbedeutung gemäß bei weitem mehr als Metaphysik dazu verhelfen wird. Umfaßt es doch, würde ich sagen, Alles, was zum Princip und zum Zwecke

unserer Untersuchung gehört, da es Begierde, Verlangen nach Weisheit bezeichnet, während das andere Metaphysik und besonders transcendentale Philosophie auf sehr gewagte Unternehmungen hinzudeuten scheint. Hierüber jedoch erst später, wann wir absichtlich über Metaphysik handeln werden. Hier, Leser! werde ich Euch die Frage, ob nicht die Philosophie für uns der Weg, um zu Weisheit zu gelangen, sei, aus den Sprachen zu beantworten suchen. Wir werden dabei nicht nur auf unser wijsgeerte, sondern auch auf das Lateinische sapientia, auf der Deutschen Weltweisheit und eine Menge Redensarten, welche mit diesen Wörtern in Verbindung stehen, unsere Aufmerksamkeit richten müssen. Und wie uns nunmehr unser Gottesdienst von unserer zartesten Jugend auf zu Weisheit geleitet, so mögen wir auch dieses Wort Gottesdienst und andere dazu gehörigen wohl vorzüglich in unseren Sprachforschungen berücksichtigen. Machen wir mit dem sapientia der Alten einen Anfang: es wird uns, wie ich denke, auf die erste unserer Hauptfragen bringen: »Ist die Philosophie nicht der Weg um zu Weisheit zu gelangen?

Erst vor Kurzem wurde ich auf dieses Wort aufmerksam. Es stammt von sapere her. Sapiens ist, qui sapit, welcher Geschmack an Etwas hat. Es wird eigentlich in diesem Sinne vom Gaumen und der Zunge gebraucht wie bei Cicero: nec sequitur, ut cui cor sapiat, ei non sapiat palatum (1); und ist

(1) Fin. II. 8.

dann im edleren Sinne auf den menschlichen Geist übergetragen. So heißt sapere, zwar weise sein, wie im sapere aude des Horaz, zuerst aber Geschmack, einen guten Geschmack an etwas finden. Wir machten schon die Bemerkung, wie dieses lateinische Wort, oder was wir darunter verstehen, den Uebergang von den schönen Künsten zu den Wissenschaften bilde. Bei Ausübung jener fordern wir Geschmack; so pflegen wir auch von demjenigen, was uns bei Durchlesung eines Gedichtes, einer Rede oder eines Buches, was es auch enthalte, behagt oder einnimmt, zu sagen ich finde daran Geschmack (¹): und finden wir Geschmack daran, so lesen wir es, wie wir uns ebenfalls ausdrücken, begierig, mit Heißhunger, ja verschlingen es; die Lateiner aber, wie wir sehen, wenden es auf dasjenige, was wir unter Weisheit verstehen an, und seht hier einen Wink, einen für uns wichtigen Wink, auf den wir besonders achten müssen, um auf dem Wege der Künste und Wissenschaften einst zu Weisheit zu gelangen. Zwar müssen wir, wie uns aus den Sprachen von allen Seiten erhellte, durch Dialektik, durch die Kunst zu scheiden und verbinden, durch richtiges Urtheilen, zu Weisheit gelangen, und können ohne dieses auf unsere Tugend und sittliche Vervollkommnung nicht bauen; doch ist es uns auch nicht bekannt, wie viel dazu beitrage, daß unser Geschmack für das Schöne und Gute von Jugend auf richtig gebildet sei? So bekommen wir desto eher Gefühl und Geschmack für das Wahre. Doch eben diese

(¹) Holländisch: dat smaakt ons.

Dialektik, wie oft hat man sie nicht mißbraucht, so daß man sich nur mit Beweisen gewagter Hypothesen beschäftigte, ohne an das Scheiden und Vertheilen zu denken! Kein Mann von guten Urtheilskraft kann solches billigen, und mögen sich ungeübte Menschen durch all jenes Raisonniren, durch jene Aufhäufung von Schlüssen, durch jenen scheinbar mathematischen Gang der Beweisführung überzeugen lassen: wer nur immer Geschmack, oder, wie wir es auch wohl nennen, Gefühl fürs Wahre hat, wird mit kurzen Worten sagen: unwidersprechlich mag es scheinen, doch wahr ist es nicht. Dieses vermag jener Geschmack, besonders wenn derselbe von Jugend auf durch die schönen Künste gebildet ist. Dieses nun gerade ist es, was vielen, wo nicht den meisten Metaphysikern, bei ihrem Streben nach der höchsten aller Wissenschaften, fehlte. Schlägt man ihre Werke auf, so findet man überall Spuren entweder des Scharfsinns, oder des Denkkraft, oder eines besonderen Vermögens, um mit Bündigkeit und aller Ueberredungskraft darzuthun und zu beweisen; doch hat man diese Werke ganz kennen lernen, fragt man sich wohl zuweilen: kann unser gesunder Verstand solchem beistimmen? Solche Begriffe hatten jene Schriftsteller vom Guten und Wahren. Hieher rührt der Unterschied, den unsere Sprachen zwischen Gelehrten und Weisen, doctores und sapientes, zwischen un homme savant und un sage machen. Daher rührt es ebenfalls, daß man fortwährend, bei allen Völkern, unter der großen Anzahl Gelehrten so wenige Weisen angetroffen, und der Weise stets eine seltsame Erscheinung im Menschengeschlechte gewesen. Ist dieses,

Leser! nicht ein wichtiger Wink für uns, wenn wir zu Weisheit gelangen wollen? Sapientia nimmt mit sapere ihren Anfang, und so lernt man richtig denken, sprechen und schreiben: scribendi recte sapere est et principium et fons: so gelangt man wirklich zu Weisheit, und kann man Andere dazu führen; aber mit jenem ganzen Heere von Beweisen und Schlüssen, mit jener ganzen Last von Schulgelehrsamkeit, ersteigt man unmöglich, man bemühe sich so sehr als man will und kann, jene hohe Burg, jene arx sapientiae.

So hätten wir denn, nach Anleitung des Lateinischen sapientia, mit einem Worte angewiesen, was vorzüglich dazu gehöre, um zu Weisheit zu gelangen: wir müssen Geschmack am Wahren finden, und diesen Geschmack müssen wir durch Ausübung der Künste und Wissenschaften läutern und veredlen. Doch jetzt in Bezug auf die Philosophie, glaubten wir, daß diese für uns wohl vorzüglich der Weg zur Weisheit genannt werden könnte. Wohlan! sehen wir, was bei den Alten *φιλοσοφία* war, und was dieses Wort, wie auch unser wijsgeerte in sich fasse. Bei dieser Untersuchung werden wir fortwährend unserer Encyclopädie, welche ganz und gar ein Erzeugniß der alten Philosophie ist, erwähnen müssen. Vielleicht stellen wir sie hier in ein noch helleres Licht als früher.

Ist nicht die Philosophie der Weg um zu Weisheit zu gelangen?

Ganz im Geiste des Alterthums waren die Worte des Hemsterhuis über die Philosophie: la philosophie n'a été apportée sur la terre ni par Minerve, ni par les séraphins. Le premier philosophe fut homme: par conséquent la philosophie est dans l'homme. Cherchons donc hardiment la philosophie dans nous mêmes ([1]). Wir aber haben, damit uns dieses einleuchte, nur auf unser wijsgeerte zu merken. Als begeerte nach Weisheit, von selbst wird es uns daraus klar, ist die Philosophie im Menschen. Ferner wurde die Philosophie ehemals für die Mutter der Künste und Wissenschaften gehalten: und nicht ohne Ursache. Sie ist ja nicht, als Wissenschaft, objectiv, sondern, wie wiederum ihr Name andeutet, als wijsgeerte, als Begierde, Sucht, Streben nach Weisheit, subjectiv im Menschen: und als solche hat sie, Jahrhunderte hindurch, die Künste und Wissenschaften, wie sie jetzt sind, zu Tage gefördert. Nicht als ob man jenem Verlangen nach Weisheit den Ursprung der Musik und Poesie, der Mathematik und Dialektik, der höheren

([1]) Oeuvr. I. p. 269.

Wissenschaften zuzuschreiben hätte. All dieses ist der Mensch den besonderen Vermögen seiner Seele, seinem Gefühl-, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen verschuldigt ([1]); die Philosophie aber, welche in ihm wohnt, hat den Künsten und Wissenschaften die gehörige Richtung gegeben, um dieselben aus den rechten Principien zum rechten Endzwecke auszuüben: und in dem Sinne mochte sie früher bei den Griechen und Römern wohl mit Recht die parens et genetrix omnium artium laudatarum, die Urheberinn, die Mutter, die Pflegerinn der Künste, und Wissenschaften heißen, da sie in der That dadurch eben diese zu Künsten und Wissenschaften machte. Doch noch mehr. Der Philosophie schreiben wir es zu, daß sie uns leite. Sie muß uns in unseren Betrachtungen leiten, sagen wir: ja, sie muß uns geleiten, sagen wir ebenfalls, auf dem Pfade des Lebens. Bei den Alten hieß sie dux vitae, vitae magistra. Plato nannte sie *παιδεία*, Erziehung, opkweeking. So dient sie, durch dieses Verlangen nach Weisheit insbesondere dazu, um den Menschen, vermittelst der Künste uud Wissenschaften, zum Schönen, Wahren und Guten anzuführen. Dieses ist das Werk des wijsgeers, der durch Begierde, Verlangen, durch Liebe zur Weisheit angetrieben wird; und solches haben auch wirklich die Philosophen, wie uns aus unseren Untersuchungen erhellte, fortwährend gethan. Aus dem Gefühlvermögen des Menschen sahen wir die schönen Künste sich entwi-

---

([1]) Wie man dieses aufzufassen habe, ist deutlich genug, meine ich, gezeigt, Encycl. II. p. 261 und 262.

ckeln; zugleich aber, daß es allezeit die Philosophen gewesen, welche untersuchten, wie eben diese Künste zur Erziehung und Bildung der Jugend angewandt werden müßten. Wir nahmen ferner wahr, wie der Mensch durch sein Erkenntnißvermögen Mathematik und die übrigen reinen Wissenschaften, besonders die Dialektik entdeckte; doch zugleich, wie eben diese Wissenschaften durch die Philosophen zur Schärfung des Wahrheitsinnes der Jugend zweckmäßig angewandt worden. Und so kamen wir endlich auf die höheren oder angewandten, die physischen, die rechtsgelehrten und gottesgelehrten Wissenschaften. Die Principien derselben leiteten wir ebenfalls aus dem menschlichen Erkenntnißvermögen und den reinen Wissenschaften, welche die Grundlage derselben bilden müssen, ab; und bei deren Anwendung aufs Leben und die Gesellschaft kam es uns vor, daß sie nach sittlichen Principien, wie diese in unserem Begehrungsvermögen und unserer sittlichen Natur liegen, in Ausübung gebracht werden müssen; doch hier auch wurde es uns wiederum deutlich, daß es stets Philosophen gewesen und sein mußten, welche denselben die richtige Tendenz, das Heil der Menschheit zu befördern, verliehen. So schritten wir stufenweise nach der Reihenfolge der menschlichen Lebensalter vorwärts, und bis ans Höchste, des Menschen sittlichen Sinn, gelangt, sahen wir, wie dieser insbesondere, durch Philosophie geleitet, allen Künsten und Wissenschaften, welche es auch sein mögen und wie beschränkt oder gering uns manche derselben scheinen möchten, allen ohne Unterschied, hohen Werth verleihe, indem sie insgesammt das Gute bezwecken: und so wies

uns zuletzt eben diese Philosophie den hohen Standpunkt an, auf welchen der Gottesdienst, der unserige nämlich, das Christenthum, den Menschen stellt. Sehet, meine Leser! zeigt unser Wort wijsgeerte nicht so wohl als die Untersuchung, welche wir in dieser Schrift, in dieser unserer Encyclopädie unternommen und fortgesetzt haben, zeigt es uns nicht deutlich, wie die Philosophie, auf Sokratische Weise behandelt, der Weg sei, auf dem wir zu Weisheit gelangen können?

Ist aber die Philosophie solcher Art, und kann sie dazu dem Menschen dienen, so fragt es sich, wie sie zur Erreichung dieser ihrer Bestimmung behandelt werden müsse. Aus dem Weltweisheit der Deutschen kann dieses, wie ich glaube, erhellen.

Wie soll man Philosophie behandeln, um einst zu Weisheit zu gelangen?

Man spricht gewöhnlich mit einer gewissen Geringschätzung von Schulphilosophie, und setzt derselben die Philosophie, welche außerhalb der Schule in der Welt nützlich ist, entgegen. Was beabsichtigen wir mit diesem Unterschiede? Wollen wir damit andeuten, daß Philosophie, um in der Welt Nutzen zu stiften, populär und nicht wissenschaftlich behandelt werden, und demnach an keine Schulmethoden gebunden sein müsse? Ich glaube nicht. Es gab eine Zeit — ich erlebte dieselbe noch zum Theil — wo man alle Wissenschaften, welcher Art sie auch sein mochten, auf populäre Art behandeln wollte. Fontenelle und Voltaire und vor ihnen schon Fenelon machten damit einen Anfang, und so weit ist man darin gegangen, daß man sogar die nicht nur äußerst wissenschaftliche, sondern auch so rein mathematische Philosophie Newton's, populär für Kinder und Frauen, ja für das Volk faßlich zu machen suchte. Der Erfolg davon war, und wie konnte er anders sein? daß die Philosophie nicht anders als ganz oberflächlich behandelt wurde, und diejenigen deßhalb, welche sich mit den Wissenschaften beschäftigten, immer mehr und mehr mit Verachtung auf sie niederblickten. Wir ver-

langen demnach keine solche populäre, höchst oberflächliche Behandlung der Philosophie nicht. Was aber ist es doch in den Schulen, wird man fragen, wodurch die Philosophie als schulmäßige, einen so üblen Namen erhalten hat? Ist es vielleicht der Gebrauch der Lehrmethoden, wie er den Schulen besonders eigen? Auch dieses kann es nicht sein; denn was ist Philosophie sowohl als Wissenschaften ohne Methode behandeln? Nichts anders, sagt Plato, als der Weg des Blinden, *τυφλοῦ ὁδός*. Und ist überdieß Etwas der Natur angemessener, als die beiden Hauptmethoden der Schulen? Immerfort erwähnten die Philosophen, wenn sie von wissenschaftlichem Vortrage redeten, des Beweisens, und verstanden darunter gewöhnlich, von Cartesius bis zu Wolf's Zeiten, die synthetische Methode der Mathematik. Dieses hieß streng, apodictisch darthun, so daß nichts dawider einzuwenden, wie der Mathematiker verfährt, wenn er beweiset. Die Sprachen haben uns indessen gezeigt, daß dieses Beweisen nichts mehr als ein Weisen, Anweisen, Zeigen sei, wie unsere Mathematiker sagen: quod erat demonstrandum: womit man das einfache Zeigen ausdrückt. Euklides nennt es wirklich: *ὅ ἔδει δεῖξαι*, was wir zeigen mußten. Wir sehen demnach, wie dieser Vortrag bei der Behandlung der Philosophie, sei er noch so streng und apodictisch, doch im Grunde höchst einfach sei, und mit unserem Unterweisen übereinstimme. Seit Wolf hat man sich in der Philosophie mehr der analytischen Methode, der sogenannten Induction, zum wissenschaftlichen Vortrage bedient. Diese ist weniger zum Beweisen und Darthun als, wie

es das Griechische ἀναλύειν von selbst andeutet, zum Entwickeln, Auseinandersetzen, Auslegen, geeignet. Abermals eine einfache und natürliche Art, die Philosophie zu behandeln; jedoch ihrer Natur nach für andere Gegenstände der Untersuchung, als die synthetische Methode, bestimmt. Diese, die synthetische dient ja eigentlich zum Darthun und Beweisen desjenigen, was man sicher weiß, wie alles dessen, was sich einigermaßen auf Mathematik bezieht. Die Analyse oder Induction hingegen ist mehr dazu bestimmt, um dasjenige, was man noch nicht so vollkommen durchschaut, aber doch schon allmählig hat kennen lernen, Andern vorzutragen. Sie weiset Alles nicht so an, wie es ist und sein muß; sucht aber zu entfalten und zu entwickelen, was noch verwickelt, auseinanderzusetzen und auszulegen was noch verwirrt, aufzuhellen was noch dunkel ist. Deßwegen ist sie so besonders zum Finden und zum Entdecken geeignet. Aus den Wörtern, deren ich mich hier bediente, lernt man die Art beider Methoden kennen, und ersieht man daraus nicht zugleich, wie uns dieselben auf dem Wege zur Weisheit, indem wir uns der Philosophie befleißigen, zu jenem erhabenen Ziele unseres ganzen Strebens, zu Wahrheit und Weisheit zu gelangen, führen können? Nichts ist demnach verkehrter, als mit jenem verächtlichen Namen der Schulphilosophie, die Anwendung dieser beiden Methoden zu bezeichnen. Wir handeln von selbst so in der Welt, ohne an Schulen oder Methoden oder an die Behandlung der Philosophie zu denken, wann wir wünschen, daß Einer etwas sehe und kennen lerne: wenn wir z. B. einem Fremden Kenntniß von einer

Stadt oder einem Landgute verschaffen wollen: so führen wir ihn umher, zeigen ihm bald diesen, bald jenen Gegenstand, machen ihn bald auf diese, bald auf jene Sache aufmerksam: und thun dieses nach einem bestimmten Wege, dem wir mit ihm folgen. Methode heißt, nach der Bedeutung des griechischen Wortes, Fortschreiten nach einem bestimmten Wege. So verfahren wir bei Sachen, welche wir wissen, vollkommen kennen, ganz durchschauen, um auch Anderen davon Kenntniß zu verschaffen, wie der Mathematiker bei den Figuren, deren Eigenschaften er kennt. Eben so zeigen wir jene Anderen. Und was Sachen betrifft, von denen wir keine so genaue Kenntniß haben, oder die uns wohl noch größtentheils verborgen sind, diese suchen wir zu unserem und Anderer Nutzen zu entdecken, zu entfalten, zu entwickeln: schon wieder dem täglichen Leben entnommene Redensarten, wenn wir etwas Bedecktes, Zugefaltetes oder Verwickeltes, für uns und Andere entdecken, entfalten, entwickeln. Man sieht, wie einfach und natürlich jene beiden Methoden sind. Warum sollte man sich also derselben nicht in Schulen bedienen? Ich wiederhole demnach meine Frage: was für eine Behandelung der Philosophie mag es doch wohl sein, die man in übler Bedeutung die schulgemäße nennt?

Der Schule, wie schon erwähnt, setzen wir die Welt entgegen, und unter Welt verstehen wir das Leben der Menschen. So sagen wir: was man in den Schulen erlernt, muß wohlthätig auf das Leben der Menschen einwirken. Und dieses wohl vorzüglich wird, wie ich glaube, zu den Kennzeichen der wahren Philosophie

gehören. Entspricht man dem nicht, ist sowohl beider Methoden Gebrauch, als die Philosophie selbst und deren Behandlung schulgemäß, mit einem Worte: Philosophie muß *Weltweisheit* sein.

Dies war die Sokratische. Sie war so weit entfernt, ihren Sitz zwischen den Mauern der Schule oder in den einsamen Wohnstätten der Weisen und Gelehrten aufzuschlagen, daß sie vielmehr, um das Heil des Staates so viel als möglich zu befördern, mitten unter den Menschen wohnte. Aus der menschlichen Natur strebte sie Alles herzuleiten, jedoch in der Absicht, um auch wiederum Alles auf das Leben und Wirken der Menschen anzuwenden. Solches hat man seitdem immer mehr und mehr verabsäumt, und zwar vorzüglich durch *absondern, von einander scheiden, abtheilen*, und auch ferner durch die Sucht, immer, wie sehr auch am unrechten Orte, *abgezogen*, in abstracto zu reden. Betrachten wir dies etwas genauer.

Nach Andeutung der Sprachen herrscht ein großer Unterschied zwischen *abscheiden* (absondern) und *unterscheiden*, zwischen separare und distinguere, zwischen *ἀφαιρεῖσθαι* und *διαιρεῖσθαι*. Nichts jedoch hat man durchgehends in den Schulen der Philosophie, besonders in Bezug auf die Philosophie selbst, weniger in Acht genommen, als gerade diesen Unterschied. Anstatt die Stufen, auf welchen sie uns zur Weisheit emporheben sollte, zu *unterscheiden*, hat man sie *abgetheilt, abgesondert*, in besondere *Theile* zerrissen, und diese Theile, jeden ins *Besondere*, als eben so viele Wissenschaften behandelt. Nicht lange nämlich, wie bekannt, nach Sokrates und Plato, wel-

che die Philosophie in ihrem ganzen Umfange und gleichsam aus einer Quelle entspringend behandelt hatten, entstand jene Vertheilung derselben, in Physik, Dialektik und Ethik, welche seitdem bei den Alten Stand hielt. Wie verkehrt dieses gewesen, hat schon Seneca richtig bemerkt. Dividi enim philosophiam, sagt er, non *concidi*, utile est ([1]); doch was konnte auch verkehrter, was zugleich der Gesellschaft, wie der Philosophie, nachtheiliger sein! Denn mit diesem Zerstückeln der Philosophie in drei besondere Theile, als eben so viele besonderen Wissenschaften, war die Philosophie selbst verschwunden, und wurden jene Wissenschaften ganz auf sich selbst, ohne Zusammenhang, ohne Uebereinstimmung und Anwendung auf das menschliche Leben ausgeübt. Es ging damit, um es durch ein Bild zu verdeutlichen, wie wenn man Bäche, die nach allen Seiten hinströmen nnd Alles befruchten, von ihrer Quelle abschneidet. Die natürliche Folge ist, daß sie stehendes Wasser werden und endlich austrocknen. So auch die Wissenschaften nach jener Zerstücklung. Nach Sokrates und Plato hätten sie dazu dienen sollen, um Einfluß auf die ganze menschliche Gesellschaft, zur Beförderung ihrer wichtigsten Angelegenheiten, auszuüben; doch jetzt, von der Philosophie, ihrer gemeinschaftlichen Quelle, getrennt, nicht mehr aus Principien, aus Liebe zum Schönen, zum Wahren und Guten ausgeübt, wurden sie in den besonderen Schulen, in denen man über sie handelte, trocken und unfruchtbar. So

---

([1]) Sen. Ep. 89.

ward, was man Philosophie nannte, anstatt Weltweisheit, nichts mehr, als trockne, nichtige Schulweisheit.

Die Folge war, daß man Künste und Wissenschaften immer mehr und mehr abstract behandelte: was stets ein Fehler der Philosophen gewesen ist. Nicht, als ob das Abstrahiren, das abgezogene Denken an und für sich selbst zu mißbilligen: die reine Mathematik ist ganz abgezogen und eben so die reine Dialektik. Doch muß man es dabei nicht bewenden lassen. Beide müssen zugleich angewandt werden, Mathematik auf die Mechanik, und Dialektik auf alle Wissenschaften, sollen Beide das Interesse des Menschengeschlechtes befördern. Und nicht nur dieses, sondern eben diese reinen Wissenschaften, wie auch alle Künste und Wissenschaften haben noch eine andere Nutzanwendung, wodurch sie unmittelbar auf das Leben einwirken, daß sie nämlich geradezu auf den Menschen und seine Ausbildung angewandt werden. Dieses war, so viel wir ersahen, das der Sokratischen Schule Eigenthümliche. Mathematik und Dialektik mußten dort ebenfalls und vorzüglich dazu dienen, um den Geist des Menschen von Jugend an aufzuregen, zu schärfen, damit sein Wahrheitssinn dadurch geübt und gestärkt würde. Eben so Rhetorik. Man handelte darüber nicht allein in abstracto, einzig in der Absicht, um die Kunst der Beredsamkeit und eines guten Styles zu finden und vorzutragen, man machte diese Kunst auch dazu geeignet, um bei deren Behandlung Verstand und Herz zu bilden, und bei Ausübung derselben in der Gesellschaft, auf Menschen und Völker

heilbringend zu wirken. Beobachten wir es in Plato, Cicero, Quintilian. Diese ließen es nicht bei Definitionen, allgemeinen Maximen, Abtheilungen und Unterabtheilungen bewenden, sondern vorzüglich in concreto, auf echt philosophische Weise, machten sie uns zugleich auf den Menschen, auf seine Geistesvermögen, auf seine Bildung und Erziehung aufmerksam. Sie erwählten sich einen Knaben oder Jüngling, welchen sie bildeten und anleiteten, um einst durch richtiges Denken, wahre Beredsamkeit, guten Schriftstyl, die wichtigsten Angelegenheiten der Staaten und Völker zu beförderen. Plato verlangte von einem Solchen drei Dinge: Anlage, Kenntnisse und Uebung: worin ihm Cicero und Quintilian und alle, welche die Rhetorik richtig behandelt, gefolgt sind. So kam gleichsam Leben in die Methode und den Vortrag: man nennt dies auch lebhaften Vortrag im Gegensatze der Schul-Methode, welche so trocken und unfruchtbar ist. All jenes Abstrahiren, all jenes Philosophiren in abstracto, läuft auf Beschränktheit hinaus, und früh oder später lernt man dieses einsehen. Als die Rhetorik bei den Griechen zu Cicero's Zeiten ganz abstract behandelt wurde; siehe Cicero's ersten Versuch in diesem Fache, seine Bücher de inventione: erhielt dieses Wort eine üble Bedeutung, als ob es durchaus den Schulen angehöre, und machten die Römer zwischen Rhetor und Orator zwischen Rhetorica und Eloquentia oder ars dicendi einen gewaltigen Unterschied. Zum Beispiele nehme ich hier die Rhetorik, die Schreib- und Redekunst; doch eben so machten es die Alten hinsichtlich der höheren Wissen-

schaften. Sie schrieben und dachten nicht nur in abstracto über die Rechtsgelehrsamkeit, sondern, wie Cicero es macht, stellten sie uns den Rechtsgelehrten, den Jureconsultus vor, wie er sich vorbereitet, um einmal dieses ganze Fach wohl zu überschauen, es ganz zu behandeln und den Staat zu lenken. Wäre Cicero fortgefahren, eben so über Rhetorik und Rechtsgelehrsamkeit zu schreiben, wie er es in jener ersten Schulprobe begonnen hatte, und wie man es nach ihm gewöhnlich in den Schulen gethan, gewiß wäre er dann als Schriftsteller nie ein Cicero geworden. Als er aber in reiferem Alter, ganz und gar vom Geiste des Platonischen Phaedrus durchdrungen, in seinen Dialogen de Oratore, den Orator und zugleich den Jureconsultus bildete, kam gleichsam Seele und Leben in jene todten Formen, und wurde sein Werk zur Lektüre für alle, welche sowohl zu seiner Zeit, als nach ihm und in den folgenden Jahrhunderten wahrhafte Redner und Rechtsgelehrten geworden sind.

Es muß uns wohl befremden, daß man die Rhetorik, ja die höheren Wissenschaften sogar, welche so unumgänglich Anwendung erfordern, oft ganz abstract behandelte, doch weit auffallender muß es uns vorkommen, daß man ebenfalls die Pädagogik, deren Wesen durchaus in der Anwendung, in Bildung und Erziehung des Menschen besteht, bloß wissenschaftlich und abstract behandelt hat. Nicht so Plato. Um uns von der Erziehung richtige Ansichten zu verschaffen, bildete er in seinem Staat die künftigen Wächter und Lenker eines Freistaates. Nicht so auch Xenophon. In

Cyropädie stellte er uns den jungen Cyrus vor, wie derselbe durch die Erziehung der Perser zur Regierung über jenes große Reich gebildet worden. Nicht aber so auch um so viel später J. J. Rousseau, als er sein Werk über die Erziehung schrieb. Nie würde dieses Buch so viel Aufsehen erregt, und wirklich damals so viele guten Früchte getragen haben, hätte er darin nicht einen Emil erzogen und ausgebildet. Stimmt aber all dieses nicht ganz und gar mit der Natur der Sache überein? Es giebt keine wirklich so genannten abstracten Wissenschaften, als jene beiden erwähnten, die Mathematik und Dialektik, und auch diese werden um so wichtiger, je nachdem sie mehr auf die höheren oder praktischen Wissenschaften angewandt werden; keine Wissenschaft hat jedoch nur einigermaßen auf den Menschen uud die menschlichen Angelegenheiten Bezug, oder sie wird durch eine abstracte Behandlung kalt, trocken unfruchtbar.

Dieses also mag es wohl sein, dieses Zerstückeln der Philosophie, wie es Seneca nennt, aber auch insbesondere dieses ungereimte Philosophiren in abstracto, dessen man gewöhnlich und mit Recht die Schulen bei Behandlung der Philosophie beschuldigt hat: und daher rührt es, daß man im vorigen Jahrhundert ins andere Extrem verfiel, und eben so unpassend, auf Kosten der Methoden und aller tiefen Forschung, ja der ganzen Dialektik, die Philosophie populär behandelt wissen wollte. Vor diesem sowohl, als vor jenem hat man sich zu hüten, wenn man sich derselben und mit ihr der Wissenschaften recht befleißigen will. Man muß, ich wiederhole es, wie Sokrates und Plato, verfahren,

Alles tief aus der menschlichen Natur schöpfen und zwar dieses in der Absicht, um Alles auf den Menschen und die bürgerliche Gesellschaft anzuwenden. Und wünscht Ihr Leser! zu durchschauen wie uns besonders auf diese Weise Philosophie zu Weisheit leiten könne, vergleichet mit jener schulgemäßen Behandlung der Physik, Dialektik und Ethik späterer Zeit, und überhaupt mit demjenigen, was man damals und in der Folge für Philosophie zu halten pflegte — vergleichet, sage ich, hiermit die ursprüngliche Behandlung der Philosophie, die der Philosophie in ihrem ganzen Umfange und zwar dieselbe, wie man vor Alters sagte, als die Mutter der Künste und Wissenschaften und Führerinn des menschlichen Lebens.

Nichts ist unvollständiger, nichts zweckwidriger, nichts unnützer, als eine solche Behandelung der Philosophie in ihrer Zerstücklung. Man war sogar darüber nicht einig, von welchem dieser Stücke man ausgehen müsse: Einige fingen mit der Dialektik, Andere mit der Physik an, wiederum Andere endigten mit der Physik; welches beweist, wie wenig man in diesen Theilen Uebereinstimmung und Zusammenhang wahrnahm. Die Stoiker, welche nach Sokrates und Plato, die Moral für den wichtigsten Theil der Philosophie hielten und einen Weisen bildeten, diese versuchten es zwar, mit der Moral die beiden anderen Theile in Uebereinstimmung zu bringen; doch wie wenig gelang ihnen solches! Die Dialektik durften sie auf ihren Weisen nicht ungeziemend anwenden; mit der Physik ging dieses nicht anders als äußerst beschwerlich. Und was die Philosophie des Schönen oder Aesthetik betrifft, ein für allemal war diese, zu-

folge der Zergliederung der Philosophie in drei Theile, von gänzlich derselben ausgeschlossen. Man sieht, wie unvollständig, wie mangelhaft auf diese Weise die Behandlung der Philosophie wurde: man befleißigte sich philosophischer Wissenschaften, doch nicht der Philosophie. Und wie ging es damit in späteren Jahrhunderten? Bei den Scholastikern bestand, wie wir wissen, die Philosophie fast einzig nnd allein aus Dialektik. Derjenige galt für den größten Philosophen, welcher seine Grundsätze nach allen Regeln der Syllogistik am besten zu behaupten wußte. Wer dachte da noch an Philosophie in ihrem ganzen Umfange, als ein für sich bestehendes, den Menschen zum Schönen, Wahren und Guten leitendes Ganze? Descartes, ich gestehe es, stellte die Philosophie wieder her, indem er sie von der scholastischen Theologie befreite; doch wurde sie hierdurch nicht zweckmäßiger, nicht heilsamer für das Interesse der Menschheit behandelt: sie war und blieb, wie er sie auch nannte, die Wissenschaft der Ursachen und wie ließe sich damit Moral vereinigen? Aber überhaupt merken wir, daß, seit Sokrates und Plato, die Philosophie niemals als ein Ganzes, sondern immer theilweise und ohne sichern Gang behandelt worden. Und kein Wunder; denn nachdem sie einmal in Theile zerlegt war, und man diese Theile je einzeln als eben so viele Wissenschaften zu behandeln angefangen, war die Philosophie selbst verschwunden: wenigstens konnte sie nicht mehr selbstständig auf jene Wissenschaften wirken, geschweige, daß sie dieselben für das Menschengeschlecht heilsam und fruchtbar gemacht hätte. Die Bäche vertrockneten, da sie von der Quelle

abgeschnitten waren. Vergleichen wir mit dieser mangelhaften und fast zwecklosen Behandlung der Philosophie in späteren Jahrhunderten, wozu die Trennung der Metaphysik von der Philosophie noch um so viel mehr beitrug, vergleichen wir damit, sage ich, die ursprüngliche Behandlung der Philosophie, die des Sokrates und Plato, welcher Unterschied, meine Leser! Unsere ganze Encyclopädie, wie wir dieselbe daraus herleiteten, kann hier abermals zum Beweise dienen. Wir haben nicht geschieden, nicht in Theile abgesondert; sondern unterschieden. Auf dem Wege zur Weisheit haben wir Stufen gezeigt, auf denen man zu Weisheit gelangen müsse. Die erste war die Philosophie des Schönen und der Künste, von welcher wir zu der zweiten, der Philosophie des Wahren und der reinen Wissenschaften aufstiegen, um so weiter auf die dritte Stufe, die Philosophie des Guten und der höheren Wissenschaften, und endlich zur höchsten aller Wissenschaften, welcher Art sie auch immerhin sein möge, der Metaphysik zu gelangen. Es ist eine Erholung für den Geist, diesem stufenweisen Fortschreiten noch einmal absichtlich nachzuforschen.

Der Weg der Weisheit.

Alles was wir uns zum Ziele setzen, Alles was wir erreichten, entsprach der Grundbedeutung der Wörter, wijsgeerte und Weltweisheit, mit deren Erforschung wir eben beschäftigt sind. Mit der Aeußerung Plato's, welche im Griechischen φιλοσοφία und in unserem wijsgeerte enthalten, »die Philosophie ist im Menschen,« machten wir einen Anfang; und bei Untersuchung dessen, was die Philosophie als solche, als dem Menschen eigenthümlich, auf die Vermögen der Seele und deren schönsten Erzeugnisse, die Künste und Wissenschaften, gewirkt habe, mußte sie uns bald als Quelle oder vielmehr als Wurzel der Künste und Wissenschaften vorkommen, aus welcher diese mit all ihren Zweigen entsprossen, beständig Nahrung und Kraft ziehen müssen. Wie weit waren wir demnach nicht entfernt, an zergliederte Stücke ohne ein Ganzes, an philosophische Wissenschaften ohne Philosophie zu denken! — So bahnten wir uns den Weg zur Weisheit. Die Stufen, welche wir beim Weiterschreiten in der Philosophie unterschieden, bezogen sich auf die Lebensalter des Menschen. Während wir die erste Stufe, die Philosophie des Schönen betraten, sahen wir uns alsbald in die Welt der schönen Künste, der

Musik, der Poesie, der Malerei und Bildhauerkunst versetzt, worin besonders die Musik unsere Aufmerksamkeit fesselte. Schnell kamen wir zur Beobachtung unsers Gefühlvermögens, unsers Gefühls für Ebenmaß und Harmonie: und so sahen wir, wie dieses Gefühl und mit ihm die schönen Künste, auf das ganze Leben des Menschen, besonders aber auf seine Kindheit Einfluß ausüben müsse, damit er einst desto leichter zu vollkommner Uebereinstimmung mit sich selbst gelange. Besonders wichtig war uns das Princip, aus dem, nach Sokrates und Plato, die Künste ausgeübt werden müssen: Liebe zum Schönen. So erhielt unsere Aesthekik mit diesem Princip zugleich einen festen Endzweck, wohl unterschieden von der Bestimmung der schönen Künste. Sie schienen uns zur Ergötzung, zur Veredlung unserer schönen Anlage und Verschönerung des menschlichen Lebens bestimmt zu sein; damit sie indessen diese ihre Bestimmung erfüllten, lenkten wir das Auge des Dichters und des Künstlers auf den hohen Zweck der Künste: das Schöne.

Nicht so angenehm, doch nicht weniger wichtig war das Feld, welches hierauf die Philosophie, indem wir die zweite Stufe erstiegen, unseren Blicken darbot. Es war das Wahre, womit wir uns beschäftigten. Auf das Erkenntnißvermögen des Menschen, auf seinen Wahrheitssinn richteten wir die Aufmerksamkeit und sahen, wie daraus die Wissenschaften, besonders die reinen, wie Mathematik und Dialektik, entstanden. Alles dieses bezog sich wiederum auf ein besonderes Lebensalter des Menschen: nicht auf

seine Kindheit: das Kind singt und tanzt und übet sich von selbst in den schönen Künsten, ist jedoch zur Behandlung der Mathematik und Dialektik noch nicht geschickt. Erst in der Jugend, der Blüthenzeit des Menschen, bekommt er bei Fortsetzung und Vervollkommnung dessen, womit er in den schönen Künsten begonnen, Lust und Fähigkeit zu untersuchen, zu erwägen, sich der Wissenschaften zu befleißigen. Aber auch hier unterschieden wir wiederum den Zweck der reinen Wissenschaften von deren Bestimmung für die Gesellschaft. Die Bestimmung derselben betrachteten wir, als eine mannigfaltige und sehr ausgestreckte: sie beförderen die wichtigsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens; sie dienen zur Grundlage für die Behandlung der höheren Wissenschaften, besonders müssen sie dazu dienen, um des Menschen Wahrheitssinn in seiner Jugend zu erwecken, zu schärfen, denselben richtig zu lenken; um jedoch dieser hohen Bestimmung zu entsprechen, muß das Auge dessen, welcher sich derselben befleißigt, unverwandt, als auf ihren einzigen Endzweck, auf das Wahre gerichtet sein. Sehet hier, meine Leser! die Aesthetik, die Logik nach den Principen jener alten Philosophie, und wie dieselben in unseren Sprachen liegen, in ihrem Wesen und ihrer Kraft, ihrem ganzen Umfange nach vorgetragen.

Dies Alles entsprach dem Sinne unseres wijsgeerte. Doch, ehe wir von hier zur dritten Stufe beim Weiterschreiten in der Philosophie, zur Philosophie des Guten und zu den höheren oder angewandten Wissenschaften übergingen, unterſuchten wir was Päda-

gogik, der praktischen Philosophie Anfang sei. Hier wurde die Philosophie, wie es uns schien, immer mehr und mehr Weltweisheit. Wir leiteten den Menschen, als Kind und Knaben, gleichsam an der Hand, um ihn zur höheren Bildung, der des Jünglings vorzubereiten und so mit seiner Ausbildung für die Welt einen Anfang zu machen. Indem wir aber so der Bahn, welche uns unsere Geleitsmänner Sokrates und Plato anwiesen, folgten, und uns vor Schulphilosophie zu hüten bemüht waren, blieben wir weit von populärem das heißt, oberflächlichem Philosophiren entfernt. Nach ihrem Erkenne dich selbst, suchten wir den Menschen in seiner Kindheit und Jugend tief zu ergründen, um desto vollständiger zu begreifen, was sein Kunstsinn, was sein Wahrheitssinn, und was dem zu Folge das Band, das natürliche Band des Schönen und Wahren sei. So boten sich unseren Blicken von selbst die wahren Principien der Erziehung und Ausbildung der Menschen dar. — Wir stiegen endlich, nachdem wir alle dieses untersucht hatten, zur dritten Stufe, der höchsten der Philosophie, empor, und hier hauptsächlich war es, wo wir recht eigentlich, nach Weltweisheit strebten. Die höheren oder angewandten Wissenschaften, die physischen, juristischen, die theologischen, dienen, wie wir sahen, nicht mehr, wie die reinen, zur Vorbereitung des Menschen, um einst in der bürgerlichen Gesellschaft thätig zu werden, sondern zu augenblicklicher Beförderung der wichtigsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens. Hier bot sich die ganze Welt mit all ihren Tugenden und Lastern, mit all ihren Erfordernissen, um dasjenige zu sein,

was sie sein müßte, unserer Beobachtung dar: und jetzt entstand bei uns vorzüglich die Frage, aus welchen Principien und zu welchen Endzwecken jene höheren Wissenschaften zum Heil der Welt ausgeübt werden müßten, insbesondere auch, was der Unterschied zwischen deren Bestimmung und Endzweck sein möchte.

Wozu meine Leser sollte ich hier Alles, dem wir damals mit einander nachforschten, wiederholen? Das Weltweisheit der Deutschen, so wie es dem Schulweisheit entgegengesetzt ist, führt uns hier, wie mich dünkt, zu noch klarerer Einsicht der richtigen Auflösung jener Frage, und was mehr heißt, es setzt uns, wenn wir nur aufmerksam sein wollen, in Stand, mit Verwerfung alles Mangelhaften, Zwecklosen, und Unbrauchbaren, was gewöhnlich die Schulen erzeugt haben, uns so jener Wissenschaftigen zu befleißigen, daß sie der Welt und deren höchsten Interessen heilsam werden. So erst können wir, wonach wir beständig streben, vermittelst der Philosophie den Weg der Weisheit wandeln.

Giebt es, denke ich oft, wohl etwas Einfacheres, als die Philosophie, besonders, wenn man sie dergestalt als Führerinn auf dem Wege zur Weisheit betrachtet? Und was nicht Alles hat man jedoch in den Schulen aus ihr gemacht! Es ist ihr um Sachen, die wichtigsten aller Sachen, Mittel zur Weisheit zu gelangen, zu thun; und waren es nicht meistens und immerfort Wörter ohne Sinn oder feste Bedeutung, über welche man in den Schulen disputirte? Ist es jedoch nicht eben so, denke ich weiter, mit der höchsten der höheren Wissenschaften, der Theologie, gegangen? Kann je etwas einfach genannt werden, so ist solches

das Christenthum. Paßt es sich doch für alle Menschen ohne Unterschied des Verstandes und der Kenntnisse. Sehen wir indessen, was es bald in der griechischen und nachher in der lateinischen Kirche geworden ist. Ganz wie die Philosophie, wurde die Theologie daselbst mehr und mehr schulgemäß. Und wäre es nur noch bei der äußerlichen Form geblieben! Doch in all jenen Systemen der Theologie, jenen menschlichen Erzeugnissen fehlte zuletzt fast gänzlich der Geist des Christenthums. Die Theologie wurde zu einer gewissen Art Schulphilosophie, wie auch ihrerseits die Philosophie zu einer gewissen Art schulgemäßer Theologie. Ueber Beide pflege ich wohl manchmal nachzudenken: und wißt Ihr, meine Leser, zu welchen Folgerungen und Schlüssen mich solches führt? Es bringt mich auf die Idee einer Wiederherstellung der Philosophie, wie solche vorzüglich in unseren Zeiten erforderlich scheint. Wie nun das Christenthum zur Zeit der Reformation wiederhergestellt worden, wissen wir; sogar täglich sehen wir, wie es noch immer mehr gereinigt wird. Dieses geschieht und immer geschah es dadurch, daß man es auf seine ursprüngliche Einfachheit zurückführte. Zu dem Zwecke hat man all jenes Schulgemäße, welches nicht dazu gehörte, und es wirklich mehr verdunkelte als aufhellte, verworfen, und durch das Lesen der ursprünglichen Urkunden desselben an das Licht gebracht, was es sei und zu welchen Zwecken es dem Menschengeschlechte dienen müsse. Warum nun, frage ich, nicht eben so gehandelt, um die Philosophie wiederherzustellen und durch sie den Menschen auf dem Wege der Weisheit zweckmäßig und beständig fortzu-

leiten? Die Theologen unserer Zeit befleißigen sich sehr der Geschichte des Christenthums und der christlichen Kirche, und je genauer sie dieselbe ergründen, desto vollständiger durchschauen sie, wie und wodurch das Christenthum ausgeartet sei. Mögen denn auch dergestalt und in der Absicht unsere Philosophen die Geschichte der Philosophie behandeln! Desto mehr werden sie bei einem solchen Verfahren die Ursachen aller Irrthümer und all jener verkehrten philosophischen Systeme entdecken, und desto leichter sich ihr Leben hindurch davor hüten. Möchten sie aber dann ebenfalls, wie unsere Theologen die Schriften der ersten Verkündiger des Christenthums, so auch die Schriften derjenigen, welche sich zuerst auf die Philosophie legten und dieselbe beförderten, lesen und ergründen! Sokrates, der Vater der Philosophie, für welchen man ihn stets gehalten, hat nichts geschrieben: doch Xenophon, doch Plato, seine wahren Schüler, diese, und vorzüglich Plato haben in ihren Schriften seine Philosophie bekannt gemacht: und in diesen Denkmälern der ursprünglichen, der echten Philosophie, zeigt sich diese so, wie sie wahrlich in der Seele des Menschen vorhanden, wie sie dem Menschengeschlechte die Mutter aller Künste und Wissenschaften gewesen, wie sie den Menschen von Stufe zu Stufe zum Höchsten, wonach wir streben, emporhebt: in diesen zeigt sich uns die Philosophie auch überdieß in ihrer ursprünglichen Gestalt, nicht so, wie sie durch Menschen und Zeiten verstümmelt, verunstaltet, fast unkenntlich gemacht ist, sondern so, wie sie als ein Ganzes, wie sie rein und lauter, als das schönste Erzeugniß des menschlichen Geistes ins Leben trat.

Leibnitz, der wahre Philosoph des siebenzehnten Jahrhunderts welcher sich beim Studium der Philosophie, so viel ihm in diesem Jahrhunderte möglich war, über die Beschränktheit der Schulweisheit zu erheben suchte, sagte schon zu seiner Zeit, daß man dem Menschengeschlechte einen großen Dienst erweisen würde, wenn man Plato's Philosophie ganz und im Zusammenhang aller ihrer Theile vortrüge ([1]). Wie viel mehr würde er noch dazu aufgemuntert haben, wenn er jene Philosophie ganz und einzig aus den Sokratischen Schriften, als den echten Quellen, geschöpft hätte, insbesondere, wenn er bei seinen Sprachforschungen, denen er einen ganz anderen Zweck verlieh, hätte einsehen lernen, daß die ganze Philosophie Plato's, dieser Weg zur Weisheit, in den Sprachen enthalten sei! Dies ist der Naturweg, würde er gesagt haben; verlassen wir demnach die Schule, um der Welt nützlich zu werden oder vielmehr (denn dies beabsichtigte er hauptsächlich) suchen wir diesem Naturwege zu allererst in den Schulen zu folgen!

Genug von der Philosophie. Muß jedoch nicht überdieß, könnte man fragen, Religion, muß uns nicht unser Christenthum, um zu Weisheit zu gelangen, mit ihrem Lichte bestrahlen?

([1]) Si quelqu'un reduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humaine et l'on verroit, que j'en approche un peu. Opera, Vol. V. p. 20.

Das Christenthum.

Die Sprachen, muß ich gestehen, könnten uns das Gegentheil vermuthen lassen. Zwei Dinge, Wahrheit und Freiheit, sind nothwendig, um zu Weisheit zu gelangen; und seht doch, möchte man sagen, wie man in den Religionen von Glauben, nie hingegen von Wissen spricht: wie stimmt dieses mit unserer Wahrheitsliebe überein? Dies zuerst: und ferner Gottesdienst, Gottesfurcht, gottesfürchtig, all diese Ausdrücke scheinen Furcht und knechtischen Dienst anzudeuten. Auch trifft dieses wie jenes in den Religionen der Völker ganz zu. Priester findet man in denselben, wo nicht überall? und mit Priestern, Priesterbetrug und Priesterzwang. Daher rührt, außer diesen Wörtern und Sachen, auch Priesterautorität, Priesterherrschaft, Hierarchie, die schlimmste aller Herrschaften, weil es diejenige ist, welche alle Freiheit der That, ja, der Worte und Gedanken aufzuheben trachtet. Ich kann noch mehr hinzufügen. Was in diesen Wörtern enthalten, führt von selbst zur Sittenlosigkeit: und traf man diese nicht wirklich in beinah allen Religionen, früherer sowohl als späterer Zeiten an? Doch, wenn dies Alles wahr ist, wie man es dem Scheine nach vermuthen sollte, wie halten wir es als-

dann mit der Sokratischen Philosophie, welche uns nicht nur zu Tugend, sondern auch zu Gottesdienst geleitet hat, und was noch wohl bedenklicher ist, wie müssen wir es dann mit jenem Gottesdienste halten, der uns von Jugend auf gleichsam erzogen und gebildet hat? Sollen wir diesen jetzt, in unserem reiferen Lebensalter, undankbar verstoßen? Nein, sagt Ihr, das wollen, dies können wir nicht. Aber liebe Leser! Wahrheit muß doch, falls wir zu Weisheit gelangen wollen, unser erstes Augenmerk sein: und muß nicht all jenes Erwähnte, trotz Sokrates und Plato, uns endlich dahin führen, daß wir, um wahre Weisheit zu erlangen, des Gottesdienstes, daß ich nicht Schlimmeres sage, doch wohl entbehren können?

Ich stellte diese Bedenklichkeiten hier in ihrer ganzen Kraft vor, damit wir bei dieser Gelegenheit desto aufmerksamer würden, wie gefährlich Sprachforschungen seien, wenn ihnen keine gründliche Untersuchung der Sachen zum Grunde liegt. Nichts Unbestimmteres, nichts Eiteleres, auch nichts oft der Wahrheit mehr Widerstreitendes, als was sie dermaßen der Welt aufgebürdet. Daher die Etymologien aller Zeiten, welche im Durchschnitte den Wissenschaften mehr schädlich, als förderlich gewesen sind. Sachkenntniß muß zu Grunde liegen: und ich fürwahr würde mich nie daran gewagt, was sage ich, ich würde nicht im entferntesten daran gedacht haben, um so absonderlich auf Wörter und Ausdrücke zu merken, wenn ich mich nicht von Jugend auf der Sokratischen Philosophie befleißiget hätte. Nun führte mich Erkenntniß, tiefere Erkenntniß der menschlichen Natur von selbst auf Sprachforschungen. Und

so nun, wie ich glaube, wird es uns auch ergehen, wenn wir die Frage, ob nicht Religion und zwar namentlich unser Christenthum, uns insbesondere zu Weisheit führen müsse, beantworten werden. Ohne Kenntniß des Christenthums, welches einzig Gottesdienst genannt zu werden verdient, würde, wonach wir strebten, aus den Sprachen diese Frage aufzulösen, vergebliche Mühe sein; aber auch desto wichtiger werden uns meines Erachtens, je tiefer wir in den Geist desselben eindringen, all jene Bedenklichkeiten vorkommen, desto mehr werden wir uns auch aus den Sprachen überzeugen, daß wir uns durch das Christenthum noch viel mehr als durch die Philosophie der Weisheit nähern können. Im Laufe unserer Untersuchung wird uns dieses wohl von selbst einleuchten.

Ehrerbietung sowohl, als Gottesdienst finde ich in den Sprachen, und, irre ich mich nicht, so wird uns dieses Wort erklären, was der Sinn unseres Gottesdienst, unseres godvreezenheid und des Deutschen Gottesfurcht sei. Dieser Dienst, diese Furcht entsteht aus Ehrerbietung. Beide werden durch das Lateinische cultus und noch vollkommner durch unser Ehrendienst, vereinigt. Gottesdienst ist demnach kein Sclavendienst, Gottesfurcht keine Sclavenfurcht: Beide bestehen in Verehrung: ja, was mehr heißt, Gottesliebe werden sie von den Deutschen genannt: und sehet hier das Sokratische Princip alles Gottesdienstes: Liebe zu Gott. So erhält Gottesdienst für uns, wie mich dünkt, schon einiges Interesse. Doch fahren wir fort: wie beschaffen, welcher Art und Natur ist diese Liebe des Menschen zu Gott?

Das Lateinische pietas macht uns dessen völlig bewußt. Es bezeichnet Gottesfurcht, Frömmigkeit, ist aber der der Liebe der Kinder zu ihren Aeltern eigenthümliche Ausdruck. Gottesdienst läßt uns also die Gottheit so verehren, wie Kinder ihren Vater, ihre Aeltern, das heißt mit kindlicher Liebe: und die Idee des pietas ist fortwährend in allen Religionen der gesitteteren Völker die herrschende gewesen. Schon die Namen Jupiter, Δημήτηρ zeigen uns dieses deutlich. Zeus heißt beim Homer πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, der Menschen und Götter Vater, und so tritt auch der Götter höchster, wie kindlich auch vorgestellt, in dessen Gesängen in Wort und That, als Vater auf. Was könnte man hier nicht Alles aus der ganzen Mythologie der Griechen, aus dem Dienste des Bacchus, Liber Pater von ihnen benannt, aus dem der Ceres und Proserpina, besonders der Bona mater, welche vorzüglich die Römer so feierlich verehrten, hinzufügen! Alles, so zu sagen, Entwicklung der Idee, welche pietas, la piété, the piety, Pietät, bezeichnet. Es ist eine schöne, mit Recht in seiner Schule berühmte Aeußerung Plato's, wenn er über die Verehrung der Hausgötter redend, dafür nicht nur die leblosen Statuen, sondern insbesondere die Aeltern hält. »Wer irgend,« sagt er, »Vater, oder Mutter, oder Großältern besitzt, glaube nicht, daß er irgend ein Götterbild mehr, als diese verehren müsse. Ueber Alles muß er diese, als seine lebendigen Hausgötter mit Ehrfurcht behandlen und verehren.« Aber eben diese Aeußerung Plato's ist deßhalb so schön, deßhalb so berühmt, weil sie ganz mit der ursprüng-

lichen Idee des Gottesdienstes, wie dieselbe in den Sprachen und der menschlichen Natur erscheint, übereinstimmt, und diese Idee anschaulich darstellt.

Die Sprachen müssen sich selbst erklären, wie ebenfalls der Sprechende selbst der Exeget seiner Worte ist. Mit Verehrung, mit Liebe, mit Liebe und Ehrerbietung, wie man diese für die Aeltern hegt, ist jener Dienst jene Furcht verbunden, und so weit, wie wir nun sehen, ist Gottesdienst davon entfernt, den Menschen zu entmuthigen und zum Sclaven zu machen, daß ihn derselbe vielmehr mit Begeisterung erfüllt, zu Freude und Frohsinn erhebt: zum Beweise dienen die Feste, die fortwährend allen Religionen eigenthümlich gewesen, und im Sinne unseres feest vieren (feiern), mit Fröhlichkeit verbunden waren.

Gottesdienst streitet demnach nicht wider unseren natürlichen Trieb zur Freiheit, welcher, um zu Weisheit zu gelangen, so erforderlich ist. Aber jenes Glauben, welches mit dem Gottesdienste so innig verbunden ist, streitet dieses nicht wider unsere Wahrheitsliebe, ja wider die Philosophie selbst, da es doch etwas ganz Anderes, als Wissen ist? So scheint es, und so lange man Philosophie für Metaphysik und demnach für Wissenschaft hält, läßt sich an keinen Vergleich derselben mit dem Gottesdienste denken. Doch die Sprachen haben uns gezeigt, das *φιλοσοφία* und wijsgeerte nicht Wissenschaft, sondern Trieb zu Kenntniß und Wissenschaft sei: und so führen uns wiederum die Sprachen zur Wahrnehmung, daß Glauben keinesweges mit diesem Triebe zu Kenntniß und Wissenschaft streite. Glauben unterscheiden wir sehr richtig, einerseits von

bijgeloof (**Aberglauben**) andererseits von **Unglauben**. Wer in eines dieser beiden Extreme verfällt, maßt sich dem Sinne der Ausdrücke zufolge das **Wissen** an: der Abergläubige, indem er nichts von dem, was er glaubt, als ob er solches wisse, sicher wisse, nachforschen will; der Ungläubige, indem er sich vermessen rühmt, Alles wissen zu müssen. **Glaube** jedoch, der zwischen diesen beiden Extremen mitten inne liegt, ist mit Ueberlegen und Untersuchen, mit Trieb zu Kenntniß und Wissenschaft und demnach mit Philosophie verbunden. Wichtig ist es meine Leser! hier dieses wahrzunehmen. Glauben, welches so innigst mit Gottesdienst verwebt ist, ist es gerade, was uns den Gottesdienst auf dem Wege der Weisheit so unumgänglich nöthig, ganz unentbehrlich macht. Es treibt uns zum Streben, eifrigen, unaufhörlichen Streben nach Weisheit an. Und lehren uns dieses die Sprachen, so sind wir es vorzugsweise, wie ich erwähnte und es in Allem geht, der Sachkenntniß, der Ergründung des dem Christenthume eigenthümlichen Geistes schuldig. Der Abergläubige nimmt, wie wir auch außerdem wissen, Alles an, sei es wahr oder unwahr, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, höret nicht auf die Stimme der Vernunft, ja hält es sogar für etwas Verdienstliches, gerade dasjenige zu glauben, was wider den gesunden Menschenverstand am meisten streitet: nach der Lehre und dem ganzen Geiste des Christenthums aber strebt derjenige, welcher **glaubt**, zugleich nach Kenntniß dessen, was er bisher glauben, womit er sich bisher hat begnügen müssen: er sucht täglich in Erkenntniß desselben Fortschritte zu machen, obgleich er es noch beständig

im Helldunkel sieht, und hofft einst, wann dies auch geschehe, zu klarem Begriffe, zu Anschauung desselben zu gelangen. Dies ist in unserem Christenthume, und, nach dessen Anweisung, in den Sprachen, das Merkmal des Glaubens, wenn man ihn vom Aberglauben unterscheiden will. Jener übersteigt unsere Vernunft, die Vernunft faßt noch nicht, während Aberglaube mit der Vernunft streitet, sich wider die Vernunft erhebt. Wer glaubt, greift um sich, ob er in dem Helldunkel zu einigem Wissen gelange, der Abergläubige aber ist blind und unwissend, und will es bleiben.

Und so werden wir von selbst auf dasjenige aufmerksam gemacht, was bereits die Alten darüber aufgestellt haben, und mit ihrem μυςήρια auszudrücken und anzudeuten strebten. Dieses Wort stammt von μύω her, welches eigentlich mit halb geschlossenen Augen sehen bezeichnet. So verhielt es sich auch damals mit der Lehre der Unsterblichkeit und den übrigen Geheimnissen: man durchschaute dabei noch nicht hell und deutlich, sondern glaubte davon etwas zu ahnen, zu fühlen, zu merken: man stellte sich solches unter Bildern und Aeußerungen vor, mit einem Worte: man sah gleichsam mit dem Geiste, aber mit noch fast geschlossenen Augen: der Anfang, um einst Alles mit geöffneten Augen zu schauen. So ist das Glauben im Christenthum beschaffen: es ist der Anfang klarer Anschauung, wozu man erst nach diesem Leben wird gelangen können. Sollte man nicht behaupten, meine Leser! daß Glauben und Wissen nicht nur keinen Widerspruch bilde, sondern jenes vielmehr den Weg

zum Wissen und zu Weisheit bahne. Immer deutlicher wird es mir, daß unser Christenthum unsere Philosophie erleuchte, und uns wahrlich nicht weniger, ja selbst noch mehr zur Erlangung der Weisheit beförderlich sein könne. Es scheint als ob wir durch dieses Gefühl getrieben, unseren Gottesdienst Vernunft-Religion genannt haben.

Doch noch etwas, bevor ich dieses dem Cristenthume Eigenthümliche, das Glauben, verlasse. Was Glaube für uns im moralischen, im praktischen Sinne sei, drückt solches das Lateinische fides nicht vollkommen aus? Es ist Vertrauen, wie wir uns häufig in Gesprächen äußern: »ik vertrouw, daß dem so ist, sehe ich es auch noch nicht völlig ein: oder auch wohl und vorzüglich, wenn wir, vom Vertrauen auf die göttliche Vorsehung reden. Es ist acquiesco, ik berust er in und dieses Vertrauen, dieses acquiescere besteht in jener inneren, jener festen Ueberzeugung, welche gleich viel, und noch mehr bei uns gelten muß, als das sogenannte Wissen der Philosophen. Dieses, meine Leser! gehört, meines Erachtens, wohl vorzüglich zum Wesen unseres Christenthums.

Aber jene Priester, sagt Ihr, jener Priesterzwang, jene Priesterherrschaft, welche man sowohl in der christlichen Welt, als anderswo, angetroffen und noch antrifft, sind diese nicht vielmehr Hindernisse, als Hülfsmittel, um auf dem Wege zur Weisheit Fortschritte zu machen? Wohl sind sie das, lautet unsere Antwort; bürdet jedoch dies Alles nicht dem Christenthume, sondern weit eher dessen Ausartungen auf. Die Sache verhält sich vielmehr so, daß es gerade das Christen-

thum und einzig und allein dieses ist, was uns seiner Beschaffenheit und Natur nach von all jenem Zwange befreien muß. Hat es doch, seiner Aussprache gemäß, augenblicklich, da es im Menschengeschlechte auftrat, sowohl Priester als Opfer, und Alles, was dem noch kindlichen Menschengeschlechte eigenthümlich war, verworfen, damit der Mensch, jetzt gleichsam erwachsen, frei und selbstständig denke und handele. Jeder, hieß es, ist sein eigener Priester, ist sich selbst und Gott aber keinem Sterblichen auf Erden, wer und was er sein möge, von seinem Glauben und Denken Rechenschaft schuldig. Durch nichts konnte sich der Mensch seiner Würde als Mensch mehr bewußt werden, nichts mußte ihm dringender die Verehrung der Menschheit im Nebenmenschen anempfehlen. Daher denn auch so viel Gutes und Schönes, so viel Edles und Erhabenes, welches vermittelst des Christenthums allmählig im menschlichen Leben hervor trat; denn wer so dachte, nach diesen Grundsätzen erzogen und gebildet war, wie konnte der Sclaverei im Menschengeschlechte dulden? Wie mußte dieser nicht die Freiheit jedes Menschen, sei es eines Sclaven, oder Königs, vertheidigen und handhaben! Die Lehre der wahren, der persönlichen, individuellen Freiheit breitete sich erst jetzt über das Menschengeschlecht aus: und wie mußte diese nicht auf Staatsverfassungen, auf alle Principien des gesellschaftlichen Lebens, zur Erhebung und Veredlung sowohl der Völker als Menschen wirken.

Nach Anleitung der Sokratischen Philosophie suchten wir oben aus der Wörter Bedeutung zu erklären, was

doch wohl sittliche Freiheit, sittliche Selbstständigkeit, sittliche Vervollkommnung sei. Was dünkt Euch jetzt, meine Leser? Fühlen wir all dieses jetzt nicht bei weitem tiefer, nachdem wird den wahren Geist des Christenthums haben zu ergründen suchen? Uns ist, dünkt mich, als ob wir das Reich der Wahrheit und Tugend nicht nur vor Augen sehen, sondern in dasselbe auch wirklich eintreten, ja hier sogar wird es uns deutlich, wie sich dieses Reich über das ganze Menschengeschlecht ausbreiten könne und müsse.

Aus den Sprachen wurde uns deutlich, was der Mensch als sittliches Wesen sei, wie er als solches zur höchsten Vervollkommnung gebildet werden müsse, und welchen Einfluß die Liebe auf seine Sittlichkeit ausübe. Dies Alles liegt nicht weniger in den Principien des Christenthums, als in der menschlichen Natur und in deren Dolmetschern, den Sprachen. Nach dem Christenthume aber schöpfen wir es noch tiefer aus dem Wesen des Menschen, und darum führt es uns zu Begriffen, welche auf alle Menschen, auf das ganze Menschengeschlecht angewandt werden können. Man vernimmt hier von einer Erneuerung des Menschen, vom Erhalten einer neuen Natur, vom Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen: und dieses bezieht sich nicht auf besondere Geistesfähigkeiten, worin Einer den Anderen übertrifft, und durch welche sich Einige über Andere erheben. Im Gegentheil: es setzt im Menschen die höchste, ja gewisse kindliche Einfalt voraus. »Wo ihr nicht,“ heißt es hier, »werdet wie der Kinder eines, könnt ihr nicht in das Himmelreich eintreten.“

Dieser Spruch ist also nicht nur für Kluge, für Gebildete und Gelehrte, für Weise, sondern auch für die Menschen überhaupt, welche sie auch sein mögen, und gerade den Einfältigen und Geringsten am leichtesten zu befolgen. Davon weiß die Philosophie nichts, welche sich durchaus für den edleren Theil des Menschengeschlechtes eignet. Dadurch aber insbesondere, ist das Christenthüm nach seiner Natur und Tendenz so recht geschickt, im ganzen Menschengeschlechte die besten Principien zu erwecken und das Reich der Wahrheit und Tugend über den Erdboden auszubreiten.

Während wir dergestalt all dieses untersuchen, muß es uns endlich zur Folgerung führen, daß, wenn es uns um Weisheit zu thun ist, wir nicht tief genug in das Christenthum eindringen können. Wahrlich in demselben ist Philosophie, höhere als die menschliche, und zwar solche, welche einzig uns den Zutritt zur Weisheit verschaffen kann, enthalten. Leser! so lange haben wir über die Schule des Sokrates und Plato gehandelt, welche in Wahrheit dazu diene, um das Menschengeschlecht einstens zu Weltweisheit zu führen, aber nehmen wir all dieses hinsichtlich des Geistes und des Endzweckes unseres Christenthums in Anmerkung, werden wir nicht endlich eingestehen, daß einzig und allein das Christenthum, dem Menschengeschlechte die wahre Weltschule sei, um zu Weisheit zu gelangen?

Die Weisheit.

Mit raschen Schritten näheren wir uns dem Ende unserer philosophischen Forschungen; doch zur Beantwortung der drei aufgestellten Fragen, besonders dieser letzteren, bleibt uns noch die Erörterung eines Punktes übrig, welchen wir zwar als bekannt vorauszusetzen pflegen, der jedoch wohl eine besondere Untersuchung verdient, was wir nämlich unter Weisheit zu verstehen haben, oder was vielmehr der in Weisheit enthaltene Grundbegriff sein möge.

Das Lateinische sapientia zeigte uns, was dazu gehöre, um in Weisheit zuzunehmen, ja, um den Namen, den höchsten Ehrennamen eines Weisen führen zu können: und solches muß uns fürwahr nicht gleichgültig sein, um den Sinn unseres wijsgeerte, und was wir unter wijsgeerte zu verstehen haben, genau zu begreifen. Ferner hat uns auch das Deutsche Weltweisheit in den Stand gesetzt, die wahre Weisheit von aller Schulgelehrsamkeit zu trennen, und uns der Philosophie zu Erlangung derselben zweckmäßig zu bedienen. All dieses vermag uns jedoch keine Kenntniß von dem in Weisheit enthaltenen Grundbegriffe zu verschaffen. Dieser ist, wie ich glaube, nicht weit herzuholen. Er liegt in unserem wijsheid selbst, welches

dem Deutschen Weisheit entspricht: und dieses stammt von Wissen, weten her. Und so hätten wir ja grade dasjenige in unseren Sprachen, was zu jeder Zeit die Philosophen vorzüglich unter Weisheit verstanden haben. Es war Wissen, sichere, unfehlbare Wissenschaft. Aristoteles schrieb ihr insbesondere die Kenntniß der Ursachen aller Dinge zu, was so viel als Allwissenheit bezeichnet. Daher der Anfang der alten Definition der Philosophie lautet: die Weisheit ist die Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge: Philosophie, das Streben darnach. Daher die Metaphysik älterer und neurer Zeit, welche in Wissen besteht, die höchste aller Wissenschaften. Kein Wunder also, daß man sich die Weisheit, auf einem steilen Felsen, dessen Spitze in den Himmel reiche, thronend, vorzustellen pflegte.

Weisheit ist also das Höchste, wonach der Mensch streben kann. Plato schrieb sie wohl weislich der Gottheit, mit Ausschluß aller anderen Wesen, zu. Und fragte man stets, wie man zu ihr gelangen, wie den steilen Felsen erklimmen, wie man sich gleichsam über die Erde zum Himmel aufschwingen müsse; hat man sehr richtig, wie uns deutlich wurde, in der Sokratischen Schule gelehrt, daß der Weg der Philosophie dorthin geleite, daß uns diese bei der Beschäftigung mit den schönen Künsten, den reinen und besonders den höheren Wissenschaften, deren höchste die Theologie ist, als auf eben so vielen Stufen, erhebe. Wir können nun hinzufügen, was der Sokratischen Schule noch unbekannt geblieben, wie sehr uns dazu das Christenthum verhelfen könne. Aber, wie wir meine

Leser! all dieses in unserer Encyclopädie ausführlich aufzuhellen suchten, können wir so auch nicht vermöge unserer, in der alten Philosophie und unserem Christenthume gegründeten Sprachforschungen, auf eben dem Wege fortschreiten, damit wir eben diese Höhe ersteigen? Hier, bei Beendigung derselben, ist, dünkt mich, der Ort, um dieses nochmals mit einander zu ergründen.

Alles, wonach wir forschten und immer mehr zu entdecken glaubten, bezog sich, wo ich nicht irre, hauptsächlich auf das Wissen. Wie man dazu gelangen könne, und zwar ohne hin und wieder zu fehlen, war in jener ganzer Untersuchung unsere Hauptfrage. So waren es alsbald, da wir fragten, wie der Mensch zu Wahrheit gelange, die schönen Künste, welche unsere Aufmerksamkeit auf sich zogen: durch einige Wörter jedoch, wie falscher Geschmack und dergleichen, wurden wir bald inne, daß es Wahrheit sei, wonach wir, bei deren Behandlung, immerfort streben müssen: und so geriethen wir ferner auf die Untersuchung, wie wir zu Sachkenntniß, das heißt, zu Wissen und dermaßen zu Wahrheit gelangen müssen. Eine Reihe Wörter, wie wir uns erinneren, führte uns allgemach aufwärts, wie Wahrheitsliebe, Wahrheitssinn, Sinnwerkzeuge, urtheilen, fassen, rede, Denkbild und andere mehr; am weitesten jedoch in der Lehre der Wahrheit, um zu Wissen, zu sicherem Wissen zu gelangen, führte uns jenes ursprüngliche Wort der germanischen Sprachen, welche sich gleichfalls in den Redensarten aller Sprachen vorfindet: urtheilen. Es brachte ein uns auf Plato's Scheiden und Verbinden, ja auf die Natur-Dialektik, welche

durch Scheiden und Verbinden zur Erkenntniß der Wahrheit leitet. Dergestalt stiegen wir von den schönen Künsten zu den reinen Wissenschaften auf, und erreichten die zweite Stufe auf dem Wege zur Weisheit, worauf wir die Frage: Was ist Wahrheit? beantworteten, und erlangten so Eingang ins Reich der Wahrheit.

Gleichfalls aber blieb, indem wir ferner untersuchten, wie der Mensch zu Tugend gelange, das Wissen, als das Ziel seines beständigen Strebens, der Hauptgegenstand unserer Untersuchung. Durch die Sprachen sowohl, als Plato's Philosophie, betrachteten wir jetzt den Menschen aus einem anderen Gesichtspunkte. Bisher war er uns thätig vorgekommen; jetzt schien er uns leidend. Die Wörter πάθη, Leidenschaften, Rührungen, Affecte, passions, hartstogten, besonders das Lateinische desiderare und unser Sättigen der Begierden, zeigten uns, wie er ein leidendes und zugleich bedürftiges Wesen sei: so lernten wir aber auch die Natur der Liebe ergründen, wie sie aus Bedürftigkeit entspringe, zugleich aber, bei Befriedigung der Bedürftigkeit, im Menschen hohe Kraft entwickle. Die Fabeln des Alterthums erklärten uns noch näher, was uns aus den Sprachen eingeleuchtet, und so wurde in unseren Augen die Liebe zum Princip der sittlichen Kraft im Menschen, woher bei uns die Frage entstand, ob für uns, um zu Tugend zu gelangen, die Liebe nicht hinreichend sei. Hier betrachteten wir den Menschen überhaupt, als sittliches und zugleich als verständiges und mit Vernunft begabtes Wesen. Was wir aus unserem redo hergeleitet hatten, wandten wir hier auf die Sittlichkeit des Menschen an. Kopf und Herz

brachten wir nach den Ausdrücken und Anweisungen der Sprachen in Wechselwirkung: Wie Ihr Euch erinnert, meine Leser! kam uns, der Mensch, nach seinen eigenen Ausdrücken *Menschlichkeit* und *Menschheit*, als solcher vor, der sowohl durch Vernunft geleitet werde um zu *wissen*, was wahr oder falsch, gut oder böse, Recht oder Unrecht sei, als auch durch Liebe zum Wahren, zum Guten und Rechten, zu Tugend angetrieben. Beantworteten wir, frage ich, dergestalt nicht schon einigermaßen die Frage, wie wir einst zu Weisheit gelangen sollen?

Keine Weisheit ohne Wissen, wie weit uns auch das im Lateinischen sapientia Enthaltene, führen kann. Aber dieses Wissen, wie es unser *Weisheit* ausdrückt, bezieht sich insbesondere auf die Hauptgegenstände der höchsten aller Wissenschaften, die Seele, die Welt und die Gottheit. Unmöglich kann man sich demnach so hoch erheben, wenn man nicht zu Wahrheit wie auch zu Tugend gelangt ist. Auch Tugend wird dazu erfordert; denn was nützte uns wohl unser *Urtheil*, was unsere *Vernunft*, wenn wir durch unsere Neigungen und Leidenschaften hin und her geworfen würden? Tugendstärke, wird dazu erfordert, um fortwährend von unserer *Vernunft* Gebrauch zu machen und *vernünftig* zu handeln. Stimmt aber unser *Herz* und *Kopf* vollkommen überein, so daß wir in Wahrheit *selbstständig* sind, dann, ja dann allein können wir ins Reich der Wahrheit und Tugend eintreten, und daselbst, in wie weit es dem Menschen, in diesem und in jenem Leben möglich ist, zum Tempel der Weisheit dort oben Eingang finden.

Die Philosophie der Sprachen.

Und jetzt noch zum Schluß über die Philosophie der Sprachen, den Gegenstand dieser Schrift, Folgendes. Ich habe mit meinen Lesern einen langen Weg gemacht; aber was wir näher beleuchten mußten, wie wichtig war es! Es bezog sich unmittelbar auf des Menschen Erziehung und Bildung, und demnach auf die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit. Und, hatten uns die Anfangsgründe der wahren Encyclopädie gezeigt, daß wie die reinen Wissenschaften uns zu Wahrheit, die höheren zum Guten, zu Tugend und Sittlichkeit erheben sollen, so waren es diese Sprachforschungen, die uns weiter, zum höchsten Endzwecke aller Wissenschaften, zur Weisheit leiteten. Wie auch immerhin der Erfolg unserer Bestrebungen für Andere sein möge, wird es uns selbst stets hinreichend befriedigen, daß wir, weit entfernt uns etwas anzumaßen, oder auf gewagte Hypothesen gestützt, verwegen zu folgern, uns einer einfachen Beobachtung und Wahrnehmung befleißigten. Wir haben den Menschen, so zu sagen, erforscht, wie die Naturforscher die Natur zu erforschen pflegen, damit wir entdeckten, was in ihm verborgen sei. Die Sprachen, daß ich mich so ausdrücke, ließen ihn unsere Fragen beantworten: und so trat die Phi-

losophie, welche in ihm liegt, von selbst ans Licht: ja was mehr heißt, so wurde es uns klar und deutlich, wie die wahre Philosophie aus seinen natürlichen Ausdrücken zu schöpfen sei, und uns diese zum Reiche der Wahrheit, wie auch zum Reiche der Tugend führen müsse. Doch auch hierbei blieben wir nicht stehen. Ergründung des Geistes des Christenthums hat uns auf Glauben, und was dieses dem Ausdrucke der Sprachen gemäß, als die Mitte zwischen Aberglauben und Unglauben, sein möge, gebracht. So lernten wir insbesondere einsehen, nicht nur, daß der Sitz der Weisheit, jener hohe, steile Felsen, im Reiche der Wahrheit und Tugend seine Grundlage habe, sondern auch, daß, ohne mit Glauben einen Anfang zu machen, Weisheit in wahren Sinne des Wortes dem Menschen unerreichbar bleibe.

Anderen, welche ihrer Einbildungskraft so gerne freien Spielraum lassen, und Alles was ihnen dermaßen wahr geschienen, mit Beweisen zu befestigen trachten, mag diese Methode mißfallen; uns wurde es deutlich, daß man bei diesem Beobachten und Wahrnehmen, bei diesem Erforschen des Menschen selbst, zwar langsam fortschreite, doch so auch in der That, anstatt Trugbilder, Wahrheit entdecke. Wir folgten auch, indem wir so handelten, der Methode der Natur. Diese will nicht, daß man sage, so muß es sein, und, darum ist es so; sondern umgekehrt: sie läßt uns mit der Frage: wie ist es? einen Anfang machen, damit wir, nach genauer Ergründung desselben, weiter fragen: warum ist es so? ist es auch unumgänglich nöthig, daß es so ist? muß es so sein? So fängt

man, wie bei jeder Untersuchung und Wahrnehmung, a posteriori an, um endlich auf ein nothwendiges a priori zu kommen. Es ist ein erhabenes, ein kühnes und ganz für große Genies geeignetes Unternehmen, eine Sprache a priori darzustellen und daran die vorhandenen Sprachen zu prüfen; aber diese Erzeugnisse der Einbildungskraft sind der Philosophie noch niemals fruchtbar geworden. Unterläßt man jedoch dieses Darstellen, und beginnt man, wie Sokrates und Plato, mit Untersuchen: begnügt man sich zuerst mit einem allgemeinen Sprachbegriffe, welcher zu allen Untersuchungen erforderlich ist, und sucht man alsdann ferner, wie wir es, nach dem Leitfaden der Platonischen Philosophie machten, in allen Sprachen Wörter auf, welche Naturbegriffe enthalten, so findet man, zwar nicht dasjenige, was jene großen Denker verlangen, eine Sprache a priori, sondern etwas Anderes, und was der Philosophie die herrlichsten Früchte bringt: den Naturweg nämlich, um zu Wahrheit, Tugend und Weisheit zu gelangen. Und, was jene höhere, jene transcendentale Behandlung der Sprachen betrifft, irre ich mich vielleicht, wenn ich behaupte, daß man nur durch diese einfachen, doch beständigen Forschungen und Wahrnehmungen in den Sprachen einst zum Begriff, dem deutlichen und vollständigen Begriff einer allgemeinen Sprache, oder, nach Belieben, einer Sprache a priori gelangen könne. Aber begnügen wir uns, meine Leser! fürs erste noch mit dem, was wir entdeckt haben; oder laßt uns vielmehr Jeden, und Philosophen insbesondere anfeuern, um an unseren Forschungen Theil zu nehmen. Wie wir hier fortgesetzt, was schon Plato

zu seiner Zeit, und in späteren Jahrhunderten so Viele, wie ein Leibnitz, Michaelis, Rousseau, Fr. Hemsterhuis, ein Herder, Adam Smith und jene ganze schottische Schule, begonnen haben, so mögen Andere wiederum fernerhin in nnsere Fußstapfen tretend fortschreiten, und die Sprachen immer tiefer und in größerem Umfange erforschen. Es läßt sich hierin noch Vieles thun. Wir merkten nur auf Wörter, worauf uns Plato's Philosophie brachte, unbekümmert, ob sie unmittelbar aus der Entwicklung der Seelvermögen des Menschen, oder ob sie aus Umständen, durch Menschen und Zeiten entstanden. Diese muß man fernerhin genau zu unterscheiden trachten: desto mehr werden Erstere als reine Naturbegriffe hervortreten, und auch desto mehr uns Letztere zeigen, wie in diesen Erzeugnissen der Menschen und Zeiten, die Natur hervorleuchte. Unser Philosophie z. B. und auch unser wijsgeerte haben wir Pythagoras zu verdanken: auch konnte dieses wohl kein Erzeugniß der noch rohen Menschen und Völker sein; doch die Grundlage des durch Pythagoras gebildeten Wortes, war vor ihm schon in seiner Sprache vorhanden: der Begriff nämlich von Liebe zu Kenntniß und Wissenschaft, der Begriff, wie sich Cicero ausdrückt, des amor cognoscendi, sapientiae studium. Dies lag im ursprünglichen *μάω*, welches begehren, aber auch lernen bezeichnet, wie aus dem Lateinischen amo und dem von *μάω* abstammenden *μανθάνω*, *μάθημα*, *μάθησις* erhellt. Daher rührt es denn auch, daß das Pythagorische *φιλοσοφία*, als in der Natur begründet, bei allen cultivirten Völkern zu jeder Zeit in Gebrauch geblieben. Merkwürdig ist es jedoch auch andrerseits,

Erzeugnisse der Zeiten gewesen, durch höhere Ausbildung des Menschengeschlechts eine andere und höhere Bedeutung erhalten haben. Ich beabsichtige hier besonders jenes andere Wort, dessen sich die Deutschen für Philosophie bedienen, Weltweisheit. Im Mittelalter bezeichnete man damit die sapientia saecularis, welche man der sapientia divina entgegensetzte. In den Klöstern, dem Sitze, wie man meinte, der göttlichen Weisheit, wie auch in den Schulen der Theologie sah man verächtlich auf die eitele Weisheit der Welt herab; aber, je nachdem die sogenannte eitele Weisheit der Welt in der That Weisheit wurde, und sich über die eingebildete Schulweisheit erhob, je nachdem sie außerhalb des engen Bezirkes der Klöster und Schulen auf die Welt heilsamen Einfluß ausübte, erhielt jenes Weltweisheit auch allmählig eine günstigere Bedeutung, so daß wir es endlich jetzt dem Schulweisheit entgegensetzen. Engel, wie es scheint, durfte es noch nicht in dem Sinne auffassen, worin man es seitdem zu gebrauchen pflegt. Er nannte sein Werk: Der Philosoph für die Welt. Da es jedoch so genau bezeichnet, was Krug von unserem Jahrhundert sagt: »Die Philosophie hat aufgehört, ein ausschließliches Eigenthum der Schule zu sein," muß es nothwendiger Weise in der Folge immer mehr dasjenige ausdrücken, wonach wir so eifrig streben. Verba valent usu, sagte vor Alters Horaz: und in den meisten Wörtern nimmt dieser usus, bei um sich greifender Cultur, an Gewicht und Erhabenheit zu. So leuchtet denn darin zuletzt, wie auch deren erste kunstgerechte oder wissenschaftliche Bedeutung gewesen

sein mag, die natürliche Kraft hervor. All dieses erfordert noch tiefere Forschungen in den Sprachen, als wir unternommen; was aber wäre für den Philosophen wohl anziehender? Sind doch die Sprachen Spiegel der menschlichen Seele: und ich erinnere mich nicht, je das Werk eines großen Philosophen, sowohl älterer, als neuerer Zeit, gelesen zu haben, worin ich nicht hin und wieder durch den Sprachgebrauch erklärte oder begründet Begriffe antraf. Sprachstudium, pflegte unser Tiberius Hemsterhuis zu sagen, ist Philosophie: grammaticae studium philosophia est. Wie hat er auch nicht, wie hat nicht seine ganze Schule für Erforschung der Analogie der alten Sprachen gewirkt, und was ließe sich hierin nicht noch für die Anwendung der Sprachen auf die Analogie der Begriffe des Menschen bei seiner geistigen Entwicklung thun! All diese tieferen Forschungen in den Sprachen liegen jedoch außer dem Kreise, den wir uns vorgezeichnet haben. Wir überlassen solche Anderen, indem wir uns begnügen den Weg angewiesen zu haben, um, nach dem Leitfaden der alten Philosophie, aus den Sprachen Philosophie, wahre, ursprüngliche dem menschlichen Leben heilsame und nöthige Philosophie zu schöpfen. Aber, wie gesagt, man muß auf jenem Wege fortschreiten und nicht nur Alles tiefer untersuchen, sondern auch dieser Untersuchung größeren Umfang verleihen. Wir haben uns nur in einem engen Kreise bewegt, indem wir allein auf unsere Muttersprache und bisweilen auf das Griechische, Lateinische, Französische und Deutsche achteten. Jetzt muß man diesen Kreis erweitern. Je mehr man die durch uns beobach-

teten Wörter mit anderen ähnlichen anderer, besonders der hebräischen, arabischen, indischen und übrigen morgenländischen Sprachen vergleicht, desto besser werden wir unsere Wahrnehmungen beurtheilen können: und nicht nur dieses, sondern eine um so größere Menge reiner Naturbegriffe werden wir alsdann erhalten, desto größere Schätze für die Philosophie entdecken; denn fürwahr die Sprachen, so und nicht anders verhält es sich, Goldgruben sind sie für die Philosophie.

Uebersicht.

Uebersicht
dieser
philosophischen Forschungen
in
den Sprachen.

Erster Versuch.

Wie gelangt der Mensch zu Wahrheit?

Anfang der Philosophie nach Sokrates und Plato mit der Liebe. Liebe liegt im Griechischen φιλοσοφία wie in unserem wijsgeerte. Nichts ist nach Plato's Aesthetik schön, als das zugleich Wahre. In unseren Redensarten, so oft wir der schönen Künste erwähnen, pflegen wir falschen Scharfsinn, falschen Geschmack, faux brillant zu verwerfen, und stellen dem das Wahre, das wahrlich Schöne entgegen. Hier also schon einige Winke aus den Sprachen für die erste Stufe der Philosophie, die Philosophie des Schönen. Doch jetzt zur zweiten Stufe, der Philosophie des Wahren.

Wie soll man zum Wahren, oder vielmehr fürs erste, zu Sachkenntniß gelangen? Plato ist weit von allem

Empirismus entfernt. Aus dem inneren Sinne des Menschen leitet er Alles her. Diese Lehre aber liegt gänzlich in den Sprachen und wird dadurch sogar erklärt und bestätigt. Man merke nur auf die Grundbedeutung der Wörter: Wahrheitsliebe, Wahrheitssinn, zintuigen, urtheilen, cernere, discernement, *κρίνειν*, fassen, auffassen, begreifen, comprendre, cogitare: insbesondere merken, aufmerken, Aufmerksamkeit. Dadurch drücken wir von selbst die Lehre Zeno's und die art des signes der französischen Schule, doch zugleich auch und vorzüglich den Fortgang des menschlichen Geistes zur Erkenntniß und Wahrheit aus. — Zu Sachkenntniß wird jedoch insbesondere das höchste der Vermögen unserer Seele, die rede (Vernunft) erfordert. Was ist rede? Unsere Sprache sowohl, als Plato's Philosophie erklären es. Sie ist nach des Wortes Bedeutung, wie auch der des Griechischen *λόγος*, das Sprechen des Menschen mit sich selbst. Rede wie *λόγος* bezeichnet ja sowohl Gespräch, als jenes Vermögen der menschlichen Seele. So nun gelangt man aus und durch sich selbst zu Kenntniß; wie aber verschafft man diese Anderen? Welches ist die richtige Methode zu onderwijzen (unterweisen) und op te leiden (erziehen)? In Sokrates und Plato's Philosophie wird dieses vollständig erklärt; aber diese Wörter selbst onderwijzen und opleiden setzen uns von selbst davon in Kenntniß. — All dieses bezieht sich jedoch größtentheils auf die sichtbare Welt. Um zu Wahrheit zu gelangen, müssen wir nach Plato in der denkbaren (intellectuellen) Welt mit dem Seelenauge die Ideen

anschauen: seine Lehre, von den Ideen und Idealen. Wir finden diese in unsern Wörtern denkbeeld und voorbeeld, und noch deutlicher in diesen Wörtern, als in seinen Schriften selbst. — Und so kommen wir endlich auf die Frage: »Was ist Wahrheit?" Plato's Beantwortung derselben. Eben diese Antwort liegt in unserem Wesen, wesentlich, Wesenheit. Betrachtung über unsere Benennung der Gottheit, als das opperwezen (höchste Wesen). — Bei diesem Fortgang des Menschen zu Wahrheit verdienen besondere Aufmerksamkeit: erstlich die Wörter, die sich auf unseren inneren Sinn beziehen, wie zintuigen, Organe: sie müssen uns vor Empirismus bewahren: und zweitens unser Urtheilen, unser oordeelkunde und alle Ausdrücke, vermöge welcher wir durch Trennen und Verknüpfen zu Wahrheit gelangen: die besten Schutzmittel wider Idealismus.

Zweiter Versuch.

Wie gelangt der Mensch zu Tugend?

Leidend ist nach Plato der Mensch in seinen Begierden und Leidenschaften, obgleich er sich dabei selbstthätig zu verhalten scheine. Eben als solcher erscheint er in den Grundwörtern der Sprachen: *πάθη*, passions, Neigungen, Leidenschaften, aandoeningen, Be-

gierden, hartstogten. — Liebe, die heftigste aller Begierden und Leidenschaften rührt nach der Platonischen Philosophie von Bedürftigkeit her. Plato's Ideen vom Ursprunge der Liebe. Das Durchschneiden der Menschen in zwei Hälften. Die Liebe aus Penia und Porus entsprungen. Doch auch in den Sprachen herrscht dieser Begriff: das Lateinische desiderare. Der Gatte nennt bei uns seine Gattinn, seine wederhelft, sa moitié. — Die aus Bedürftigkeit entsprungene Liebe, ist nach Plato das Princip von Kraft, von Tugend, von Leben, von hoch sittlichem Leben. Eben so in den Sprachen. Lieven und leven, Liebe und Leben in denselben verwandt. Wir sagen deßhalb: kein Leben ohne Liebe. Das Deutsche Tugendliebe schon durch Horaz im oderunt peccare boni virtutis amore ausgedrückt. — So mag also wohl die Liebe das Princip unserer Tugend und ganzen Moral sein. Doch ist sie dazu nach Plato nicht hinreichend. Nach ihm zwei verschiedene Arten der Liebe, die himmlische und gemeine. Beider Kampf in seinem Phaedrus, als der eines ungleichartigen Zuges Pferde, durch die Vernunft gelenkt. Eben dasselbe in den Sprachen. Liebe steht Wollust gegenüber. In übler Bedeutung amor habendi, auri sacra fames. Eben so in den Sprachen die Oberherrschaft der Vernunft. Sie bezähmt, sie bezügelt die Lüste. — Reicht indessen die Vernunft mit dem Trieb zum Guten hin, daß wir standhaft auf dem Pfade der Tugend wandeln? Plato redet von θυμός; unser drift, Antrieb, natürlicher Trieb, geestdrift (Begeisterung) erklärt uns diese Lehre Plato's. — Das in Plato's Staat vom schlech-

testen und besten Menschen entworfene Bild liegt gänzlich in unseren Wörtern und Redensarten. Entwicklung des in unseren Wörtern Menschlichkeit und Menschheit enthaltenen. Dieses suchte schon Plato einigermaßen mit jenem Bilde anzudeuten. Des Menschen sittliche Natur in unseren germanischen Sprachen tiefer, als in den Schriften der Alten bezeichnet. Die Idee in unseren Sprachen von sittlicher Freiheit, sittlicher Selbstständigkeit, sittlicher Vervollkommnung. Daher rühren die verschiedenen Handlungsweisen von Galileo und Luther. All dieses liegt, wie wir uns ausdrücken, im Unterschiede zwischen Kopf und Herz. — Dies ist's, was dazu gehört, um zu Tugend zu gelangen; wie aber soll man demnach den Menschen, als sittliches Wesen, bilden? Die sittliche Bildung und Erziehung des Menschen in Plato's Philosophie. Sie ist ganz und gar, selbst mit den vom Plato und den Alten gebrauchten Bildern in den Sprachen enthalten. Unser Eindrücke empfangen, unser einprägen, unser einschärfen, unser Charakter, unser einpflanzen. Dies jedoch für die Kindheit des Menschen; für seine Jugend eine andere Leitung bei Plato und auch wiederum eben so in den Sprachen, wie diese in den Wörtern réfléchir und faire réfléchir, tot inkeer doen komen (in sich gehen), durchdrungen werden, im Lateinischen imbuere und endlich in unserem opkweeken (erziehen), enthalten. So verhält es sich nach Plato und den Sprachen mit der Bildung des Menschen zu Tugend; doch die Sprachen sowohl, wie Plato zeigen uns, daß, um standhaft auf dem Pfade der Tugend fortzuschreiten, Vernunft und

besonders Verstand erforderlich sei. Verstand von staan (stehen), Feststehen, wie ἐπιστήμη von ἱστάναι. — Und so werden wir auf das Princip unserer Tugend und ganzen Moral zurückgeführt. Es ist die Liebe, aber wie erhaben scheint sie uns jetzt, nach dieser Untersuchung der sittlichen Natur des Menschen, wie sie durch Plato und die Sprachen veranlaßt, herbeigeführt wurde! Ueberdieß ist nach Beiden die Liebe das Princip der Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen: und erblickten wir früher in der Gottheit das Wesen aller Wesen, jetzt verstehen wir, was es heiße: Gott ist Liebe. Giebt es wohl bessere Schutzmittel wider Stoicismus einer und Materialismus andrerseits, als solche in Plato's Philosophie begründete Sprachforschungen? So öffnet sich unseren Augen das Reich der Wahrheit und Tugend.

Dritter Versuch.

„Wie sollen wir einst zu Weisheit gelangen?"

Was lehrt uns darüber das Lateinische sapientia? Wir müssen anfangen Geschmack am Wahren zu finden und diesen Geschmack, diese proef durch Beschäftigung der Künste und Wissenschaften zu verfeineren und veredlen suchen. Muß uns aber nicht die Philosophie insbesondere zu Weisheit führen? Der Begriff

von Philosophie in Plato's Schriften. Sie ist
Menschen. Ist sie dieses nicht auch nach der Bed
tung unseres Wortes wijsgeerte? Nach Plato ist sie
opleiding (Erziehung) des Menschen durch die Kün
und Wissenschaften. Sagen wir nicht gleichfalls, d
uns die Philosophie leite, uns fortleite? Wie
man sie aber zu dem Ende zweckmäßig behandel
Nach Andeutung des Deutschen Weltweisheit, m
sie für uns aufhören Schulphilosophie zu se
Doch was macht sie zur schulgemäßen? Der
brauch der Methoden? Das Befolgen der Regeln
Dialectik? Aber ohne Methode, ohne Dialectik ist
der Weg des Blinden. Dies also nicht; wohl aber
Vertheilung derselben in Wissenschaften, so daß
selbst aufhörte Philosophie zu sein und auf die Wis
schaften heilsamen Einfluß auszuüben: dadurch wu
sie nach Sokrates und Plato schulgemäß und unn
Was hat man demnach zu thun, damit sie wie
Weltweisheit werde? Sokrates und Plato zu F
rern zu nehmen, wie wir dies bei Entwicklung
Encyclopädie aus deren Grundprincipien thaten.
vertheilten sie nicht in Stücke, sondern den Unterschi
zwischen afscheiden (absondern) und unterschei
beobachtend, unterschieden wir die Stufen, auf wel
sie uns, um zu Weisheit zu gelangen, vorwärts le
Uebersicht unseres Fortganges und stufenweisen
steigens. — Ist uns aber auch nicht Gottesdienst
thig, um zu Weisheit zu gelangen? Wie die alte
losophie, so bringt uns das Christenthum auf Wö
und Redensarten, welche uns diese Frage beantw
lassen: insbesondere Glaube. In den Sprachen

es die Mitte zwischen bijgeloof (Aberglauben) und Unglauben. Bei diesen beiden Extremen maßt man sich das Wissen an; derjenige aber, welcher glaubt, gesteht, daß er noch nicht wisse, sondern untersuche und durch Untersuchen dereinst von Glauben zum Anschauen und sicheren Wissen zu gelangen hoffe. Dies in Bezug auf den Verstand, was aber ist Glaube für das Gemüth? Es erhellt aus dem Lateinischen fides. — Und nun endlich die Frage: Was ist Weisheit? Weisheit stammt von Wissen her. Keine Weisheit demnach ohne Wissen. Dahin strebte die Platonische Philosophie, und ihr zufolge waren in unserer Encyclopädie die reinen Wissenschaften die Grundlagen der höheren. Eben so in diesen unseren philosophischen Forschungen in den Sprachen. — Hier ist der Ort, um eine allgemeine Uebersicht derselben zu liefern. Bei Beantwortung der Fragen: Wie gelangt der Mensch zu Wahrheit? Wie gelangt er zu Tugend? Wie sollen wir einst zu Weisheit gelangen? wurde es uns aus den Sprachen deutlich, daß dazu insbesondere das Wissen erfordert werde, zugleich aber, daß, ohne von Glauben auszugehen, die höchste Weisheit nicht zu erlangen sei. Seht hier uns endlich durch dieses Forschen nach Weisheit in den Sprachen, in das Reich der Wahrheit und Tugend eingetreten: und so sehen wir denn, daß hier der Tempel der Weisheit auf festen Grundlagen ruhe, und zugleich, wie uns die Philosophie, insbesondere unser Christenthum zu dieser Höhe erheben müsse.

Schluß. Wonach strebten wir in diesen Sprachfor-

schungen? Wie muß man fernerhin auf diesem Wege fortschreiten? Man muß Alles noch tiefer ergründen und dieser Forschung einen größeren Umfang verleihen. Hierzu muß man die Wörter, welche Erzeugnisse der Philosophen und Zeiten sind, genau von den Natur-Ausdrücken unterscheiden: z. B. wijsgeerte und Weltweisheit. Wie Letzteres allmählig diese höhere Bedeutung erhalten. Hierbei ist auch in der Analogie der Sprachen die Analogie der Begriffe des Menschen bei seiner geistigen Entwicklung zu ergründen. Besonders suche man jedoch, was wir auf einige wenigen Sprachen einschränkten, möglichst auf alle Sprachen, besonders die morgenländischen, auszudehnen.

Druckfehler.

S. 89 Z. 7 statt: eszt, lies: jetzt.
„ 91 „ 4 „ an und für sich selbst, lies: über sich selbst.
„ 95 „ 19 „ ihren Sitz aufgeschlagen haben (huisvesten).
„ 160 „ 18 „ nach ihm, lies: seit ihm.
„ 161 „ 1 „ In Cyropädie, lies: In der Cyropädie.
„ 172 Anmerk. „ genre humaine, lies: genre humain.





